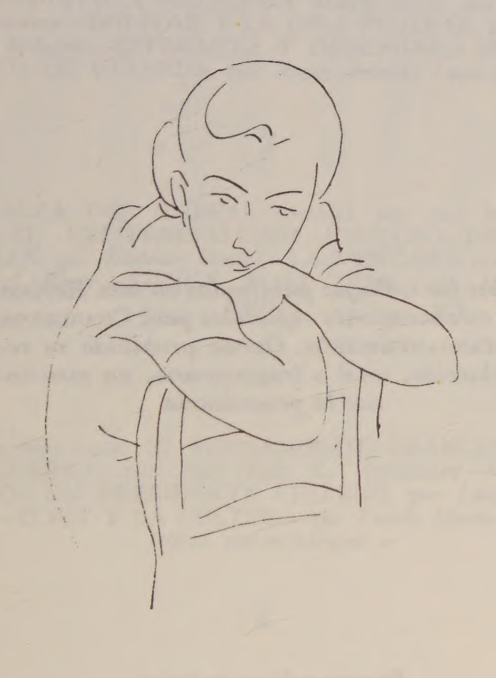
CUADERNOS HISPANOAMERICANOS



MADRID 18
NOV. - DIC., 1950

2 4 ★

Dirección y Secretaría literaria
Marqués del Riscal, 3. Teléf. 23-07-65

Administración
Ediciones Mundo Hispánico
Alcalá Galiano, 4
Madrid (España)

S. Aguirre, impresor. - Gral. Alvarez de Castro, 38. - Madrid

24 ★

TABLA

El presente número incluye en sus páginas de color una "Crónica del año que muere", por *Gonzalo Torrente Ballester,* con una presentación gráfica de *Enrique Herreros*. Portada y dibujos del novelista y pintor español *Camilo José Cela*.—Ilustraciones de *Antonio R. Valdivielso, Carlos Pascual de Lara* y *José Romero Escassi*.—"El músico", del español *Juan Gris,* ilustra el trabajo de J. Rodrigo sobre música hispanoamericana.

1





BIZANTINISMO EUROPEO Y BIZANTINISMO AMERICANO

POR

PEDRO LAIN ENTRALGO

En la breve meditación subsiguiente llamaré "bizantinismo", con la Real Academia Española, al gusto por "las discusiones baldías, intempestivas o demasiado sutiles". Me atengo, pues, a la significación dialéctica de la palabra, no a su estricta significación histórica; aun cuando, como es sabido, no sean una y otra independientes entre sí.

Discutir acerca de la cuadratura del círculo es en cualquier ocasión cosa baldía, empeño que a nada conduce. Disputar sobre la analogía del ente cuando se incendia la propia casa es faena intempestiva, carente de oportunidad. Contender, como el maestro de artes de Fray Gerundio, en torno a la cuestión *utrum Blictiri terminus sit*, es negocio intelectual que se quiebra, de tan sutil y espiritado. Tales son, gruesamente ejemplificadas, las tres formas tradicionales del bizantinismo dialéctico.

Pero los últimos decenios han alumbrado —con la plena madurez y el progresivo afinamiento de la "conciencia histórica"— un nuevo género de bizantinismo, que propongo

llamar BIZANTINISMO HISTÓRICO O CULTURAL. Trataré de señalar su contorno, su raíz y su estructura.

Entiendo por "conciencia histórica" el lúcido advertimiento de la situación propia en el curso de la historia universal. Más o menos clara, amplia y articulada, en todo tiempo ha existido tal "conciencia" de la propia situación: recuérdese cómo Aristóteles, en el comienzo mismo de la *Metafísica* (983 *b*-988 *b*), utiliza la consideración del pasado para el esclarecimiento del presente; o cómo San Agustín *(De civ. Dei)* trata de entenderse a sí mismo, según su modo de entender la situación del mundo romano a que pertenece. Es lo cierto, sin embargo, que sólo cuando la mente humana ha hecho de la historia un problema filosófico y científico bien preciso, sólo entonces ha cobrado importancia, claridad y distinción verdaderas ese hábito intelectual que hoy solemos llamar "conciencia histórica". Cuándo empezó a acontecer esto, véase en el conocido libro de Meinecke; cómo el proceso ha ido medrando en complejidad intelectual, en fuerza psicológica y en anchura social, todos podemos medirlo poniendo en serie los nombres de Hegel, Comte, Marx, Dilthey, Spengler y, *velimus nolimus*, Toynbee.

Quiere decir todo ello que la "conciencia histórica" ha llegado a ser para el hombre —o, mejor, para el intelectual— un imperativo a la vez noético y ético. Noético, porque la intelección de cualquier problema requiere hoy, imperativamente, un cuidadoso estudio de su ocasional situación en la historia; esto es, un diagnóstico acerca del engarce entre el problema mismo y la situación en que existe quien lo considera. Etico, también, porque el intelectual y el aspirante a serlo sienten en su espíritu, como grave e ineludible deber, el de no pensar ni hacer sino lo que en verdad sea históricamente oportuno, lo de veras congruente con el *kairós* de la situación histórica en que ellos viven. Así parecen existir hoy el teólogo, el filósofo, el antropólogo, el sociólogo, el historiador.

En ello, ¿no hay un inminente peligro de bizantinismo;

un peligro tanto más grave cuanto que la "evidencia objetiva" es imposible, por interna necesidad, en los juicios últimos del conocimiento histórico? Un certero teorema de imposibilidad puede dar remate objetivo al bizantinismo de una discusión matemática o física. ¿Podría hacerse otro tanto, *verbi gratia*, con la disputa sobre las relaciones entre cristianismo y existencialismo, o entre idealismo y burguesía? Y, si esto es así, ¿no parece muy posible, y aun muy probable, que el hombre dado a pensar y obrar con plena y bien articulada "conciencia histórica" consuma su existencia, bizantinamente, en el ejercicio de esa ineludible, pero sólo propedéutica o proemial necesidad espiritual?

De acuerdo con la peculiar constitución de este bizantinismo histórico o cultural, cuatro parecen ser sus consecuencias principales. Una es NOÉTICA: el sediento de conciencia histórica agota su capacidad de conocimiento en el empeño, siempre inacabado, de "comprender" con integridad y certidumbre su pasado y su presente. Otra, derivada de la anterior, es OPERATIVA: la entrega a la discusión bizantina en que una conciencia histórica desmedida se resuelve, impide *a radice* la posibilidad de una obra creadora y original. La tercera es ONTOLÓGICA: puesto que la originalidad personal es la que da su verdadera "sustancia" al quehacer del individuo humano; sea éste genio u hombre vulgar, el bizantinismo histórico o cultural convierte al que lo sufre en un hombre "insustancial", aunque sean muchos sus saberes y sutilezas. La cuarta, en fin, es PSICOLÓGICA, relativa al temple anímico fundamental de quien así vive. Una palabra, harto manoseada desde hace varios lustros, parece definir lo más radical de ese temple de ánimo: la angustia. Dilthey fué el primero en señalar esta íntima desazón del consumido por la sed de comprensión histórica: "Me sobrecogió una rara angustia —escribe en el *Traum*, su famosa lección jubilar—, porque la filosofía parecía estar partida en tres o más fracciones; pareció desgarrarse la unidad de mi ser, porque me sentía atraído con anhelo, ora hacia este, ora hacia aquel

grupo, y me afanaba por afirmarlos". Ese "desgarro de la unidad del ser" es consecuencia de aquella ontológica "insustancialidad de la persona" y fuente de la "angustia" psicológicamente vivida.

Tanto como las consecuencias del bizantinismo cultural importan ahora, sin embargo, sus dos modos históricos cardinales. Nace uno de la forzosa opulencia del pasado, y corresponde a lo que bien puede ser llamado, transponiendo analógicamente la biología a la historiología, el *climacterium historicum virile* de los pueblos y de las "culturas". El intelectual se siente heredero de un pasado tan rico y complejo que, bizantinamente, no sabe salir de la tarea de comprenderlo. Más que herencia, el pasado llega a ser carga, *onerosa hereditas,* y el hombre se siente vivir como un agobiado atlante de su historia. Frente a este modo extremo del bizantinismo cultural levántase otro, cuya raíz está en una ilusoria carencia de pretérito y surge —o, por lo menos, puede surgir, como desviación morbosa leve o grave— en el *climacterium historicum puberale* de los pueblos y de las "culturas" a que ellos pertenecen. Es el primero el bizantinismo de la madurez; en quienes lo padecen se expresa psicológicamente como una "angustiosa cavilosidad comprensiva", y equivale, en cierto modo, a las crisis biográficas del quinto o sexto decenio. El segundo, en cambio, es el bizantinismo de la adolescencia; se expresa psicológicamente como una "angustiosa cavilosidad proyectiva", y equivale a las crisis del cuarto lustro de la vida individual. Con otras palabras: uno es el bizantinismo histórico de la Europa de Occidente; otro, el bizantinismo cultural de Hispanoamérica.

EL BIZANTINISMO EUROPEO

No hubiese escrito yo lo que antecede si no creyese firmemente que en no pocos europeos de nuestro tiempo ha hecho presa —con gravedad mayor o menor— ese bizantinismo

histórico de la madurez. En unos, los que se preguntan sin cesar por *lo que es* Europa, el daño afecta al ejercicio de la inteligencia; en otros, los que disputan en torno a *cómo debe constituirse* Europa, la dolencia recae sobre la operación política.

¿Qué es Europa? El ente histórico así llamado, ¿cómo debe ser entendido por los europeos de hoy, si han de ser fieles a la índole de su propia situación? ¿Cómo deben pensar, sentir y obrar los hombres de Europa para que su pensamiento, su sentimiento y su obra sean históricamente oportunos? Tales son las interrogaciones más importantes en que se sume y consume el flanco intelectual del bizantinismo europeo.

Algún tributo he pagado yo, no sé con qué fortuna. a esta perentoria y multimodal exigencia de lucidez histórica; alguna fiebre me ha dado el empeño de esclarecer mi propia situación de europeo. He distinguido en otro lugar dos criterios cardinales para la conceptuación histórica de Europa. El primero, GENÉTICO, invita a concebir la entidad de Europa según los varios ingredientes que históricamente la han engendrado: la Antigüedad clásica, el Cristianismo y la Germanidad, cronológicamente enumerados. Así ha procedido Christopher Dawson en *Los orígenes de Europa*, su tan conocido libro. Otros han preferido, en cambio, sujetarse a un criterio RESULTATIVO, e intentan definir a Europa por los "resultados" que ha conseguido a lo largo de su historia. Para los definidores de mirada más fiel a lo concreto y figurado, la creación canónica sería una forma de vida singular. "Europa es el siglo XIII", sentencian unos; "Europa es el Renacimiento", opinan otros, y entre ellos, como es sabido, Menéndez Pelayo; "La cima de la cultura europea es el siglo XVIII", piensa, entre nosotros, Eugenio d'Ors; "La verdadera madurez de Europa es la aventura intelectual del idealismo", sostienen, con su titánico maestro. los hegelianos. Junto a los nostálgicos de un pasado concreto y a los entusiastas de un presente inconcluso hállanse los buscadores de

fórmulas abstractas. El "resultado" definidor de Europa sería un modo de ejercitar la existencia humana: crear ciencia, vivir en libertad política, sostener la justicia social. "Europa es la ciencia", escribía en España, cuando mozo, Ortega y Gasset; "Europa es la libertad", hemos oído mil y una veces; "Europa es la justicia social", suele decirse ahora.

Frente a esos dos criterios, el genético y el resultativo, he propuesto una IDEA MISIVA DE EUROPA. No vacilo en reiterar mi tesis. La misión de Europa, decía, halla su última perfección en dos operaciones históricas sucesivas, una de creación y otra de oblación. Consiste la primera en el alumbramiento de obras universalmente válidas —con otras palabras: válidas para el hombre en cuanto hombre— y en el descubrimiento de lo universalmente valioso en todas las creaciones humanas, incluídas las extraeuropeas. Es ésta la operación definitoria y básica de nuestro quehacer. Viene luego otra, de índole perfectiva, pertinente sólo a los cristianos "a la europea"; la cual consiste en ofrecer a Dios con lucidez y deliberación la verdad y el valor de todas las creaciones humanas, así las propias de Europa como las a ella exteriores en el espacio y en el tiempo. Y añadía: donde las hazañas creadora y oblativa sean cumplidas con universalidad y lucidez, cualquiera que sea el lugar de la oblación, cualesquiera que sean el idioma y la pigmentación cutánea del oferente, allí es proseguida la misión de Europa, allí sigue viviendo Europa.

Reafirmo ahora lo que entonces dije. Dos razones capitales me permiten hacerlo sin escrúpulo. La primera, que esa módica tesis aleja resueltamente el riesgo del bizantinismo, en cuanto incita a la inmediata operación personal del europeo. Creo que no es lícita la preocupación por el ser y el destino de Europa en quien no haga de su propia vida una realización, egregia o humilde, de la Europa posible; en esta regla he procurado inspirar mi modesta acción intelectual. A quien de veras crea que se puede actualizar prometedoramente la vieja madurez de Europa, a quien juzgue

posible la creación, la pesquisa y el ofrecimiento de las verdades y los bienes universalmente válidos, hállense éstos junto al Ganges o en el Cuzco, ¿qué le impide intentar con su propia vida el cumplimiento de la empresa europea?

Me hallo, además, muy dispuesto —y esto constituye la segunda de mis razones— a quemar mi personal idea de Europa y a inscribirme bajo la enseña de cualquier otra, siempre que permita la libre pervivencia del Cristianismo, respete con limpieza las diversas peculiaridades nacionales y conduzca sin demora a la acción política e intelectual de todos los europeos. Más que la definición, Europa necesita la actividad creadora y defensiva. *Portae inferi non praevalebunt.* Es verdad. Pero quien dijo eso no aseguró que las catedrales y las universidades de Europa hayan de seguir indefinidamente en pie. Si los habitantes de la Catedral y de la Universidad no saben ser, a la vez, resueltos militantes de su defensa, si se entregan al bizantinismo intelectual de la autodefinición o al bizantinismo político del nacionalismo, la cultura europea deberá ir pensando en otra Alejandría.

Como el tradicional bizantinismo dialéctico, este bizantinismo histórico europeo puede serlo por sobra de sutileza o por falta de oportunidad. Excédense en sutileza, por ejemplo, los empeñados en graduar, poco menos que procentualmente, la dosis de cristianismo o de helenismo que deben contener la Europa ideal y la Europa hoy posible. Pecan de intempestivos, por su parte, los que por atender al gusto de la discusión olvidan el urgente imperativo de la defensa. Mientras se alinean junto al Vístula, contra Europa, los carros de combate, ¿no será intempestivo bizantinismo la cavilación incesante —si alegre o angustiada, igual da— en torno al ser, al destino y a las posibilidades de la vida europea?

No es ilícito imaginar a varios letrados de Bizancio disputando sobre el *Filioque*, mientras los artilleros de Mohamed montaban sus cañones en torno a la ciudad. No seré yo quien niegue valor al ejercicio especulativo de la inteligen-

cia, incluso cuando amenazan la ruina y la muerte. Pero a la disputa hipersutil e intempestiva de los bizantinos preferiré siempre la conducta de Arquímedes, defensor de Siracusa con los espejos ustorios y, al mismo tiempo, geómetra especulativo sobre sus círculos de arena. Esforcémonos, ante todo, por seguir existiendo, que para ello no nos falten la razón, el ánimo y la espada. Y si hemos de sucumbir, sea haciendo geometría o combatiendo, no discutiendo *more bizantino* sobre el ser de Europa. Lo cual, por otra parte, es lo verdaderamente europeo.

EL BIZANTINISMO HISPANOAMERICANO

Frontero al bizantinismo de la madurez, el bizantinismo de la adolescencia; frente a la cavilosidad comprensiva de los europeos, la cavilosidad proyectiva de los hispanoamericanos; ante el que deplora con exceso la real pesadumbre de su propia historia, el que se alegra o se angustia en virtud de una ilusoria carencia de pasado.

Soterrado o manifiesto, corre hoy por las almas de Hispanoamérica un vehemente deseo de originalidad. Adviértese allá, muy certeramente, que sólo el hombre original puede alcanzar vigencia histórica, y tras ella van con buen ánimo los pueblos comprendidos entre California y Punta Arenas. Dios les ayude en su gallarda empresa. Pero esa originalidad a que tan legítimamente aspiran, ¿es por todos entendida de igual manera? Y entre los varios modos de entenderla, ¿no habrá algunos inviables, por utopía o por ucronía, y, en consecuencia, propicios al bizantinismo proyectivo? ¿Acaso no hay siempre, junto a la originalidad posible y oportuna, todo un haz de "originalidades" imposibles, no susceptibles sino de ensueño, sólo realizables en la prosa del arbitrista?

Temo —si con razón o sin ella, el tiempo lo dirá— que alguno de los proyectos de originalidad hoy latentes en

Hispanoamérica sean históricamente inviables, bizantinos. Muy en primer término, los que afirman o postulan una resuelta "prescisión de Europa". Llamo "prescisión" (de *præscindere)* al acto o a la intención de prescindir de algo; en este caso, de la historia de Europa. Subyace a tales proyectos "prescindentes" la idea de que la cultura europea, griega en su origen, latina y germánica en su ulterior configuración, procede de una determinada intuición de la realidad, a la cual deben ser y tienen que ser ajenos los hombres de América. Dos razones, por lo menos, harían deseable tan radical extrañamiento. La primera: que esa radical "intuición europea" de la realidad, sucesiva y copiosamente expresada en la historia de nuestra filosofía, nuestra ciencia y nuestro arte, parece haber agotado ya sus internas posibilidades. La segunda: que la intuición de la realidad propia del hombre hispanoamericano es muy distinta de la europea. Lo que tienen o parecen tener de común la poesía de Vallejo y Neruda, por un lado, y la pintura de Rivera, Siqueiros y Orozco, por otro, sería la primera expresión cultural de la originalidad hispanoamericana.

Discrepan algo las opiniones acerca del principio y el alcance de esa presentida y ya proclamada originalidad. Algunos tratan de ver tal principio en la constitución biológica de los posibles titulares de la novedad o, como suele decirse, en la raza: es el ORIGINALISMO INDIGENISTA. Otros lo ven en la peculiar impresión del mundo físico americano sobre el alma de quienes en él habitan: es el ORIGINALISMO TELÚRICO. Aquél o éste habrían de ser el punto de partida de la incipiente aventura de Hispanoamérica en la historia universal. También en lo que atañe al alcance de la proyectada originalidad es diverso el sentir, según sea cristiano, deísta o agnóstico el color religioso del que a ella aspira. Pero el común resultado de todas las distintas orientaciones en que se expanden estos proyectos de prescisión de Europa consiste en una peligrosa interrogación. tácita, expresa o meramente insinuada: ¿por qué nosotros, hispanoamerica-

2

nos, hombres llamados a elaborar nuestra propia peculiaridad, hemos de formar nuestra mente en Platón y en Aristóteles, en Santo Tomás y en Descartes, en Galileo y en Leibniz, en Kant y en Hegel, en Comte y en Bergson?

Muchas son las cosas que cabría decir a los hispanoamericanos sedientos de tan extraeuropea —o antieuropea— originalidad. Yo les diría, ante todo, que la historia intelectual de Europa no es la mera elaboración sucesiva de "una" originaria intuición de la realidad. Al contrario: en la historia europea hay no pocas intuiciones básicas de la realidad, irreductibles todas entre sí. Tomemos el caso de la naturaleza cósmica, puesto que tanto vienen aludiendo al modo hispanoamericano de ver la corporeidad del cosmos, y limitémonos al modo intelectual de considerarla. ¿Cómo negar que Platón, San Agustín, Paracelso, Galileo, Bergson y Planck han tenido frente a ella intuiciones primarias *toto coelo* diferentes entre sí, cualesquiera que sean los vínculos intelectuales entre todos esos pensadores? Europa no es intelectualmente unívoca; a lo largo de su historia y a lo ancho de su geografía hay originalidades estrictamente radicales. ¿Acaso el modo de ser europeos los españoles no es distinto del modo de serlo los escandinavos, y uno y otro diferentes de la europeidad italiana o francesa? La presunta unidad intelectual de Europa no me parece consistir sino en la intención de alcanzar saberes válidos para todos los hombres, saberes propios del hombre en cuanto tal.

Diría también a mis amigos de Hispanoamérica —amigos míos son, aunque mis palabras de español europeo les parezcan muerta o moribunda arqueología— que la originalidad históricamente eficaz sólo es posible para el hombre cuando el aspirante a ella se sitúa en el nivel de la época en que existe; o, con otras palabras, cuando ha revivido personalmente la historia del tema en que pretende ser original. Para ser original Aristóteles tuvo que partir de Platón; para serlo Descartes hubo de pasar por los Conimbricenses. No hay originalidad fecunda sin un diálogo vivo con lo que fué

y —por supuesto— con lo que está siendo. Lo cual, entiéndase bien, no equivale a sostener que el pensador hispanoamericano haya de ser necesariamente imitador o epígono de Aristóteles, Descartes, Kant o Heidegger, sino afirmar que sólo conociéndolos logrará alcanzar una originalidad filosófica verdadera y eficaz.

Para quien pretenda eficacia en la Historia Universal, la ligereza del propio pasado es sólo un error o una ficción ilusoria. Grecia, el París medieval y el Concilio de Trento son tan "pasado" en Madrid y en Londres como en el Cuzco. De ahí el carácter bizantino y falsamente proyectivo de tantas cavilaciones sobre la venidera originalidad cultural de Hispanoamérica. No porque tal originalidad no sea posible y deseable —pocos la desean y esperan con mejor voluntad que yo—, sino porque ese modo prescindente de conquistarla hace baldíos *ab initio* todos los proyectos sobre él fundados.

Si frente al bizantinismo europeo era de recordar el ejemplo de Arquímedes, frente al bizantinismo de Hispanoamérica es memorable, creo, el ejemplo de Tertuliano y Clemente de Alejandría. Uno y otro vivieron coetáneamente. en el momento auroral del Cristianismo. El númida Tertuliano —hombre ardoroso y propenso al dilema fácil— anheló un pensamiento cristiano entera y absolutamente nuevo; no ya ajeno a la filosofía griega, sino resueltamente hostil contra ella. "¿Qué tienen de común —clamaba con ira— el filósofo y el cristiano? ¿Qué el discípulo de Grecia y el del cielo?" *(Apol.* 46). Para el logro de la ingente novedad que él esperaba quería sentirse muy ligero de pasado. Más sutil y complejo, el griego Clemente aspira a un saber cristiano capaz de asumir en sí todas las verdades de la filosofía helénica; ésta, en su entraña, habría sido un oblicuo camino del hombre hacia Cristo. El pasado no es para Clemente lastre, sino incitación; no un estorbo, sino el supuesto mismo de la originalidad intelectual que pretende. Tertuliano y Clemente mueren en los primeros lustros del siglo III. Pues bien: mil ochocientos años de historia de la Iglesia muestran al más

ciego que sólo era viable la originalidad a que aspiraba el pensador respetuoso con su propio pasado. Así siempre, hasta cuando los hombres han querido ser más radicalmente innovadores. Viene a mi pluma, sin querer, una paráfrasis de la alocución de Pizarro a sus hombres, ante la raya de la decisión: "Una parte es la de la ambición ilusoria; la otra, la del gusto real. Escoja el que fuere buen hispanoamericano lo que más bien le estuviere."

LA SUPERACIÓN DEL BIZANTINISMO

Bien sé que no todo el pensamiento de Europa es un bizantinismo de la comprensión intelectual, y que no es un bizantinismo del proyecto todo el pensamiento de Hispanoamérica. Son muchos los europeos y los hispanoamericanos que viven, creadoramente, sobre el surco de la historia. Pero el bizantinismo existe acá y allá, y afecta casi siempre a quienes podrían ser excelentes operarios de la acción original. Triple acción necesitan, cada una a su modo, Europa e Hispanoamérica: la acción política, para vencer el particularismo nacionalista; la acción intelectual, para triunfar sobre la conciencia de crisis y sobre la mutua incomprensión; la acción religiosa, para que el ser y la operación del hombre posean último fundamento. En Europa, el fin de las tres acciones consiste en SEGUIR SIENDO CON DIGNIDAD; en Hispanoamérica, en LLEGAR A SER CON PLENITUD. Cada cual será lo que sea a su modo, porque muchas son las sendas del Señor. Creo, sin embargo, que todas las sendas hacia el ser histórico eficaz —sea éste el del "seguir siendo" o el del "llegar a ser"— exigen el cumplimiento de varios mandamientos ineludibles y comunes.

El primero es el de la FIDELIDAD. En este caso, bajo especie de fidelidad a la propia historia. Es aquí donde cobra su derecho el imperativo de la "conciencia histórica". Nuestra época exige obrar con plena lucidez, sabiendo bien de

dónde se viene y dónde se está, y ese saber sólo la historia puede darlo.

Mas para que la fidelidad al pasado no se convierta en erudición muerta o en puro bizantinismo, es preciso cumplir un segundo mandamiento, el de la OSADÍA. La cual requiere dos operaciones sucesivas: el "ensimismamiento" o acto de ponerse el hombre dentro de sí, y la "efusión creadora" o acto de realizarse en una obra original. Nadie ha expresado con tan preciso dramatismo como Xavier Zubiri esta perentoria necesidad de ensimismamiento del hombre actual: "A solas con su pasar, sin más apoyo que lo que fué, el hombre actual huye de su propio vacío: se refugia en la reviviscencia mnemónica de un pasado; exprime las maravillosas posibilidades técnicas del universo; marcha veloz a la solución de los urgentes problemas cotidianos. Huye de sí; hace transcurrir su vida sobre la superficie de sí mismo. Renuncia a adoptar actitudes radicales y últimas: la existencia del hombre actual es constitutivamente centrífuga y penúltima, y de ahí el angustioso coeficiente de provisionalidad que amenaza disolver la vida contemporánea. Pero si, por un esfuerzo supremo, logra el hombre replegarse sobre sí mismo, siente pasar por su abismático fondo, como *umbrae silentes*, las interrogaciones últimas de la existencia. En la oquedad de su persona resuenan las cuestiones acerca del ser, del mundo y de la verdad."

Mas para responder intelectual y vitalmente a esas últimas cuestiones, y mucho más si la respuesta ha de ser original, el hombre ha de salir de sí en un acto de efusión creadora. Sin un adarme de osada ingenuidad, de espontaneidad fresca y decidida, no es posible la creación históricamente eficaz. Me atreveré a decir —utilizando libremente un pensamiento de Ortega— que el hombre necesita siempre disponer de una mínima reserva de "barbarie"; de otro modo cae en el bizantinismo. Aquiles es necesario junto a Néstor, y el ímpetu junto a la sutileza. Gracias a esa punta de bien entendida "barbarie" pudieron levantarse Miguel Angel so-

bre Ghirlandajo, Goya sobre Mengs, Platón sobre los sofistas, Galileo sobre los aristotélicos de su tiempo y Planck sobre Boltzmann. Que Dios nos dé la sutileza, pero sin secarnos la espontaneidad. Sólo fundiendo el ímpetu "bárbaro" de Whitman con el delgado rigor intelectual de Einstein ha podido Norteamérica ascender hasta la cima de su eficacia actual.

La fidelidad al pasado y la osadía creadora del futuro requieren, en fin, una orientación mínima, una NORMA. Más aún: una norma superior al hombre que ha de cumplirla, y aceptada por él mediante un acto de creencia. De otro modo, la fidelidad se disuelve en historicismo, en irresolución, y la osadía en palos de ciego. Después de tantos ensayos, sólo dos normas parecen gozar hoy de vigencia histórica: la cristiana y la soviética. Si el hambre, la desesperación, el terror sistemático y la falta de mejor ejemplo convierten a europeos y americanos hacia el comunismo, él será quien logre informar nuestro futuro inmediato, aunque muchos se sientan capaces de perecer antes de que esa "forma" prevalezca. Si los cristianos somos capaces de la inteligencia, la osadía y la abnegación suficientes para crear el nuevo *ordo amoris* que pide nuestro tiempo, vivir humanamente podrá ser otra vez una empresa hacedera y digna.

En la Encíclica *Humani generis* recuerda Pío XII que la realización histórica de las verdades superiores al orden sensible requiere necesariamente la devoción y la abnegación: *sui devotionem suique abnegationem postulant.* Vieja y perenne verdad. Hace ahora dos mil setecientos años gemía el beocio Hesiodo por la suerte de toda la Hélade: "Tristezas innumerables vagan entre los hombres; la tierra está llena de males, y lleno el mar... Vive ahora la raza del hierro. De día, no cesan los hombres de sufrir fatiga y miseria; de noche, no cesan de hallarse consumidos por la angustia que envían los dioses." ¿No parece éste el lenguaje de un hombre de nuestro tiempo: un Jünger, un Sartre, un Faulkner? Pero a los pocos versos añade: "Por su trabajo hácense los hom-

bres ricos en rebaños y en oro; sólo trabajando llegan a ser mil veces más gratos a los Inmortales... Al que deliberadamente se pronuncia por la justicia, Zeus, el de la ancha mirada, le dará la prosperidad." Hesiodo —hoy lo vemos— fué profeta en su patria. A fuerza de trabajo y osadía la mano en el arma de Maratón, el espíritu en la aventura de la Academia, Grecia pudo ser lo que fué. A fuerza de osadía y trabajo, de abnegación y devoción, ¿no podremos los viejos europeos y los jóvenes americanos levantar, juntos, un mundo en el que el hombre tenga el arduo decoro de serlo, de ser hombre?

Pedro Laín Entralgo.
Lista, 11.
MADRID (España).



JUAN GRIS *el músico*



LA MUSICA HISPANOAMERICANA Y SUS DERROTEROS

POR

JOAQUIN RODRIGO

En mi comunicación presentada al Primer Congreso de Cooperación Intelectual, en la que abogaba por un urgente y mayor conocimiento por parte de España de la música de Hispanoamérica, apuntaba al margen algunas consideraciones sobre las distintas y escalonadas influencias que aquella música ha venido sintiendo desde que comenzó de manera sistemática y continuada la penetración de la música europea en América. Estas influencias ineludibles y beneficiosas, y que, en fin de cuentas, sufrieron aquellas naciones del viejo continente de menor abolengo musical o se pusieron de moda en los principales centros musicales europeos, van marcando las rutas que los compositores hispanoamericanos siguieron, los ideales perseguidos, las metas alcanzadas.

Es evidente que la primera música que llega al Nuevo Mundo es la música popular española: los sones de guitarra, las coplas del pueblo y sus bailes, y que esta música, al entrar en colisión con la música aborigen, muy poco evolucionada, fué desalojándola de los oídos y aun de la memoria

de los propios indígenas, pero —como ocurrió con los colonizadores— mezclándose con ella. No es el propósito de este artículo —ni tampoco soy yo la persona indicada para ello— dilucidar qué quedó de la música india, en qué proporción se mezcló con la española o con la negra; no es éste mi tema ni mi actividad; pero reconociendo de antemano que debe quedar música aborigen, incluso en mayor cantidad que los propios americanos creen, es indudable que la música más "suya" es muy "nuestra". Por esto, el movimiento musical que conocemos bajo el nombre de "nacionalismo" será el primero que se ampare en la música hispanoamericana y el que registre el despertar de aquella conciencia musical.

La primera nave que gozosamente surca el mar de la música hispanoamericana es la misma que saluda el renacimiento musical de España. Es decir, el nacionalismo que llega a España tardíamente y que de España pasa a Hispanoamérica. La música de Isaac Albéniz, basada en el canto y en los bailes andaluces, sencilla, clara, sentimental y fácilmente pintoresca, en su primera época, sirve a maravilla de ejemplo para los primeros pasos a una música que, en realidad, se planteaba los mismos problemas; y más tarde, al arribo de otro Isaac Albéniz, más preocupado, más enterado de lo que pasa en torno suyo en Europa, con potente carga pasional y rico en audacias técnicopianísticas, sirve también de aguda espuela a aquellos sencillos músicos del 19.

Todo esto tenía una gran lógica: los músicos criollos, nietos lo más de españoles, tenían que sentir con más fuerza lo que había en el canto popular de España, y no podían hallar mejor maestro que les ayudase a resolver el problema que el folklore plantea cuando se le quiere insertar en la música formal o formalista, que Albéniz; Albéniz, de quien —para bien de ellos— ignoraban la angustia que este problema le ocasionaba al intuir que inspiraciones tan leves, tan ligeras, tan mudables como eran los cantos flamencos, se encerraran en formas, en moldes tan pesados como eran

la armonía tradicional occidental y las formas de la composición derivadas de ella misma.

De todos modos, por esta ruta camina la música hispanoamericana durante sus primeros años de existencia. Pronto, sin embargo, ocurre un nuevo fenómeno que entre otras causas incita a los compositores hispanoamericanos a mirar su propio folklore desde el otro lado, a bucear en él para descubrir la existencia o los residuos de una melódica más vieja, más original, no sé si más propia; este fenómeno me parece que fué la aparición en Europa de Strawinsky, que tanto había de influir en la Europa misma.

Si lo que había de impresionismo en la Suite "Iberia" de Albéniz había tanto impresionado a los compositores americanos, el impresionismo auténtico, verdadero, el de Debussy, les dejaba no indiferentes (los músicos hispanoamericanos se sintieron, como los músicos españoles, seducidos por él), pero sí acusaron la incomodidad de ajustarse a una temática tradicional muy diferenciada, y así se puede observar la poca huella que en la obra de los músicos americanos del primer cuarto del presente siglo deja Debussy, cualquiera que sea (lo repito) la devoción que por aquel maestro sintieran.

No tenía que ocurrir lo mismo con Strawinsky. También el maestro ruso, en aquella parte de su obra que va del "Pájaro de fuego" hasta "Bodas aldeanas" pasando, incluso, por "La historia del soldado" y "Pulcinella", se amparaba de una temática más o menos folklórica; pero se trataba de una temática mucho más primitiva, y sobre todo de un tratamiento tan adecuado a ella, que inmediatamente comprendieron los jóvenes músicos hispanoamericanos (empezaban también a tener el ejemplo de Villalobos) que el repertorio de fórmulas (dicho aquí en el mejor sentido) sería el adecuado para intentar una nueva vía en su afán de seguir produciendo música nacional; una nueva vía que, incluso, fuera más verdadera, más auténtica (ya he expresado mis dudas referente a este punto). Comienza, pues, entonces una

nueva ruta, un nuevo derrotero, en gran privanza y vigencia todavía, y con él se extremecen las kenas, la pentafonía, retumban los tambores entre precipicios andinos y se entrechocan las rudas aristas de las danzas primitivas. Si la Suite "Iberia", si el sentimental lirismo con dejos entristecidos de majas de Granados había iluminado los primeros pasos de la música hispanoamericana, van a ser ahora los resoplidos de cuernos ancestrales, el batir de pieles sin curtir, zapatetas y dinámica trascendente lo que escolte a la intrépida mesnada americana.

He de añadir que esta evolución, si bien de manera menos furiosa, por no encontrarnos ante maneras tan antagónicas del folklore, también se observó en España, obligando a nuestra antena más sensible, a Manuel de Falla, a cambiar de fuentes folklóricas y de estética, hasta cierto punto: "Retablo de Maese Pedro", "Concerto para clavecín".

Pero, contemporáneamente, a la aparición de la "Consagración de la primavera", que caía sobre el campo sinfónico del Nuevo Mundo como lluvia de mayo (¡no olvidemos la atracción negroide que sufren Ravel y Strawinsky, por no citar más que a estos dos compositores), brota del fatal encuentro del wagnerismo y del freudismo una nueva concepción musical, representada casi toda ella por músicos judeogermánicos, más exactamente localizados en Viena; Viena, que esta vez va a ser perjura a su tradición más bellamente armoniosa. Toda la angustia, mejor que la tragedia; todo el celo, mejor que la pasión que se debate en el cromatismo tristanesco, con estremecimientos schumanianos que se exaltan, se agitan y se prolongan agigantados en Mahler, van a encontrar fantasmal realidad en esta escuela que devotos y discípulos trasplantan directamente a Hispanoamérica en los últimos tiempos en alas enlutadas de tristes e injustos exilios. Schoenberg y Alban Berg constituyen un claro ejemplo entre los conocidos en Hispanoamérica. ¿Qué va a pasar entonces? La experiencia no sé si ha podido ser demasiado temprana; lo cierto es que esta angustia, esta calentura, esta

música que parece vivir en la asfixia de una ciudad empobrecida, caída desde lo más alto de un hermoso sueño imperial, va a encontrar ecos —por extraño que parezca— en países tan anchos como el mar, en cielos claveteados por picachos babelianos. Toda una nueva pléyade no quiere saber más de maracas, kenas o bailecitos y se adentra por la creación pura, por entre una maraña de sonoridades desleídas o prefiguradas... Es el tercer camino, el derrotero postrero de la joven música de América que rompe con un nacionalismo y aspira a un enrolamiento en un arte que se afana por una música sin fronteras, pero quizá también sin raza.

Hasta el presente, al menos para mi conocimiento, Norteamérica no ha influído en Hispanoamérica, ocupada como está en asimilar todavía el constante aluvión europeo. Pensemos que casi todos los grandes maestros, o los más significativos de Europa, han pasado por una u otra razón a América y que ejercen su influencia directamente, aunque se sienten ellos a su vez tocados por ella. Por otro lado, Hispanoamérica dispone de un folklore lo suficientemente atrayente para resistir la embestida del otro folklore, del norteamericano, cuyo empujón se hace sentir mucho más en Europa, de folklore más cansado, menos vivo.

Añadamos a todo lo expuesto, de manera sucinta, otras influencias, desgajadas o no de las apuntadas, del arte que parece fácil (no lo es) de la caricatura musical que tanto pudo atraer a grupos despreocupados; y, por último, al nuevo empuje dodecafónico que ciertos musicógrafos quieren emparentarlo con las ideas existencialistas y que pueden encontrar ecos entre los músicos más jóvenes.

Este somero trabajo, improvisado al calor de un reciente viaje mío a América, no pretende deducir nada, ni menos aconsejar nada. Empeñado yo mismo, aunque modestamente, en una tarea musical, angustiado, desconcertado yo mismo por tantas tentativas, cuando no intentonas, sería incapaz de esbozar el más breve aviso; quiero tan sólo decir —y esto a

guisa de reflexión— que no quisiera que los artistas hispanoamericanos se angustiaran demasiado con problemas de la vieja, de la enferma Europa, que trataran de plantearse los suyos, de donde nacería una música suya también, si es que ésta no lo fuera; y a los jóvenes músicos españoles, que son los que más me interesan, les diría que miraran, o mejor, que escucharan cómo se trabaja allá, en las nuevas tierras hispánicas; creo que les ayudaría a salir de su arrobamiento hacia formas, si no fórmulas un poco gastadas.

Joaquín Rodrigo.
Villalar, 9.
MADRID (España).

EL SER DE LA REALIDAD POLITICA Y SU CONOCIMIENTO [1]

POR

TORCUATO FERNANDEZ-MIRANDA HEVIA

> ... *la ciencia no se hace «sabiendo resultados», sino «viviendo problemas»* ...
>
> PEDRO LAÍN ENTRALGO: Ciencia y Creencia [2].

El alquimista pretendía dominar la materia desde fuera de ella, como si careciera de estructura real y pudiera mágicamente modelarla por arte de brujería. La Edad Moderna, al mismo tiempo que pulverizó esta mentalidad, demostró que si los sueños alquimistas tenían algún sentido, éste era el de que la realidad únicamente podía ser dominada y conformada, no desde el mundo extra-real de las formas mágicas del alquimista brujo, sino desde la posición de quien se hace esclavo de lo real para conocerlo en su misma estructura, única capaz de darle los resortes de la realidad misma.

Ahora bien: si esta mentalidad alquimista se ha volatilizado en el campo de las ciencias de la naturaleza, sigue teniendo gran vigencia en las ciencias del espíritu, y sobre todo en las ciencias políticas, donde esta mentalidad utópica tiene aún, en una u otra forma, inmenso crédito. Sólo así se explica el continuo olvido de que *del dicho al hecho hay un gran trecho*, y que en la actividad política no importa lo deseable, sino lo operable y factible.

---

[1] El presente ensayo es un resumen de la conferencia que, como introducción a mi cursillo *Organización política y destino humano*, di el pasado mes de agosto en el Palacio de la Magdalena de Santander, en la Sección de Problemas Contemporáneos de aquella Universidad de Verano.

[2] Este artículo ha sido recogido en la obra de P. Laín: *La Universidad, el Intelectual, Europa*. Ed. Cultura Hispánica. Madrid, 1950. Cfr. pág. 136.

La mayoría de los ensayos sobre la realidad social y política, nos dan un sistema de proposiciones que pretenden valer de tal suerte que tales «verdades» no necesitan para ser realizadas más que ser conocidas, pues basta con la eficacia que la verdad lleva consigo por el solo hecho de ser verdad.

Esta mentalidad, al vivir de esta suerte desasida del ser de lo real, se hace abstracta y formalista, y, por tanto, ahistórica. Para ella todo es actual por la misma razón de que los términos *actual* y *pasado* carecen de sentido en el terreno de la abstracción; todo es entendido sin referencia a la realidad histórica; todo es desligado del problema concreto que lo engendró, con lo que su saber es un mero saber «resultados» sin sentido ni valor para la realidad misma que pretenden dominar y conformar y que comienzan por ignorar.

Si la ciencia política quiere ser algo más que un triste almacén de «resultados» inoperantes y muertos, y constituirse como un saber capaz de dar solución idónea a los problemas vivos y reales, ha de empezar por desasirse de toda mentalidad alquimista, y aprender la humilde lección de la realidad, que sólo se deja dominar desde su misma estructura o ser.

Quisiera, en este ensayo, mostrar el sentido de esta afirmación.

* * *

El ser primario de toda realidad social estriba en ser problema. Lo que la célula es para el organismo vivo, es el problema para el ser de lo social. Con ello quiero decir que toda forma o realidad social tiene su matriz en un problema, y que, en último término, toda realidad social es una *solución prefabricada.*

La afirmación de Laín, con la que encabezamos este ensayo, adquiere en las ciencias sociales un hondo significado; no se trata simplemente de la necesidad de hacer problema de la realidad para captar mejor su estructura; se trata de que la realidad misma es, en último término, problema. Toda institución o forma social nace como solución a un problema concreto y real, por lo que sólo tornando a vivir dicho problema puede ser comprendida aquella institución o forma social. De ahí nuestra afirmación: el ser primario de toda realidad social estriba en ser problema.

> *Al penetrar en el mundo histórico* —ha escrito Freyer—, *la mirada se detiene en primer término en aquellas obras objetivas en las que se ha solidificado, alcanzando existencia duradera, la vida*

histórica de los pueblos... En ellas.., se ha objetivado el espíritu de los hombres que las crearon... Edificios y obras artísticas, formas residenciales y vías de comunicación, instrumentos y costumbres, monumentos literarios y normas jurídicas, costumbres y cultos, sistemas científicos y pedagógicos..., etc.[3]

Toda sociedad se nos presenta siempre así: como un repertorio de soluciones legadas por la historia; pues cada una de esas obras es un uso o instrumento para un fin. Por eso pudo definir Ortega y Gasset lo social como *un repertorio de usos intelectuales, morales, políticos, técnicos, de juego y placer* [4].

Es decir, el tejido de la realidad social está trenzado con el complejo de soluciones forjadas por el hombre a lo largo de la historia, como réplica a los problemas en que su mismo existir consiste. De ahí que lo social sea, antes que nada, un repertorio de soluciones dadas; yo diría: *un repertorio de soluciones prefabricadas*, dando a esta expresión el significado que luego veremos.

Ahora bien: lo que es solución exige, para ser comprendido, su referencia esencial a un problema; sólo entendiendo éste puede ser comprendida aquélla. ¿Cómo entender nada en el mundo de lo social si se toman las cosas en sí, como «resultados» y no se «revive» el problema de que nacieron como soluciones? La solución no es nada sin la matriz del problema; por eso es absurdo la actitud de tanto sensato que ante una cuestión social, económica o política, o de la índole que sea, lanza su grito de protesta contra todo problematismo y exclama: ¡Déjeme usted de problemas; soluciones, deme usted soluciones!

El mundo social es el resultado del esfuerzo humano por crearse un mundo sin problemas; un mundo en donde todos sus problemas tengan solución dada, que el hombre pueda tomar con sólo alargar su mano. Pero, como resultado, es algo opaco; ya que su sentido le viene del problema, no de la solución en sí, que no es nada sin su referencia esencial a aquél. De ahí que el mundo de lo social no pueda ser entendido por sus *causas*, sino por su *sentido*.

Lo que con esto queremos decir lo ha expuesto, con su acostumbrada maestría, García Morente en el siguiente párrafo de su

---

[3] Cfr. Freyer: *Introducción a la Sociología;* trad. esp. de González Vicén. Edc. Nueva Epoca. Madrid, 1945. Pág. 5 y ss.

[4] Ortega y Gasset: *Obras Completas.* Rev. Occidente, tomo VI, pág. 37. Madrid, 1947.

> *La causa nos refiere la concatenación natural, en cuyo último eslabón está la cosa causada, el efecto. Pero nos descubre el sentido de la cosa; ... Indicar los músculos que intervienen en los movimientos del herrero cuando éste golpea con el martillo el hierro candente sobre el yunque; analizar el mecanismo del aparato muscular; desenvolver las causas por virtud de las cuales el hierro calentado se ablanda, aflojando la cohesión interna de sus moléculas; toda esa explicación causal, por minuciosa que sea, no contribuye en nada a hacernos comprensible la operación que realiza el herrero. En cambio, dos palabras del buen trabajador informándonos de que prepara una herradura para un caballo, ilumina todo el proceso de su labor y nos la hace comprensible de repente, porque nos descubre su sentido* [5].

Del olvido de esta norma metodológica tan elemental, pero tan fundamental también, nacen esos libros de ciencia política, pongo por caso, tan oscuros y opacos, tan abrumadores y tristes, que para explicarnos una forma política cualquiera, nos abruman hasta la indigestión intelectual, con hechos, fechas, batallas, citas, etc., dejándonos, al final, con los pies fríos y la cabeza caliente, sin elevarnos a comprensión alguna. Cuando si, en vez de perseguir las causas, se esforzaran por captar el sentido de esas formas, su *para qué* histórico, esto es, el problema de que nacieron con el intento de darle solución idónea, podrían en pocas palabras iluminar de golpe su misma entraña y esencia.

Pues bien; si toda forma política es el esfuerzo histórico para resolver un problema concreto, ¿cómo podía entenderse dicho problema si previamente no se entendió con todo rigor, claridad y extensión? ¿Cómo puede—ya en el terreno de nuestra actualidad—ser hacedera la empresa de encontrar soluciones a nuestros problemas, si no comenzamos por el esfuerzo de dar acuñación rigurosa y precisa al enunciado del problema de nuestro tiempo? Quien nada quiera saber de problemas, difícilmente ofrecerá soluciones.

Esto es así, porque la realidad social, en su raíz última, no es otra cosa que un sistema de soluciones dotadas de vigencia en tiempo y espacio dados. ¿Cómo podrá, pues—repito—, comprenderse una solución si no se la capta en la entraña del problema de donde nació?

* * *

Los manuales de historia de nuestro Bachillerato constaban de dos clases de capítulos, o lecciones, muy diferentes. En unos se nos

---

[5] García Morente: «Ensayo sobre el progreso», en *Ensayos*, Rev. Occidente. Madrid, 1945. Pág. 126.

decía «lo que había pasado»; en los otros, interrumpiendo aquel relato, se nos decía «cómo era» la sociedad en una determinada época. A esta segunda clase de capítulos debo yo mi primera vivencia del ser de la sociedad. ¿Qué hacía el autor cuando en estos capítulos quería decirnos lo que la sociedad era en una determinada época? Sencillamente esto: ir diciéndonos lo que los hombres acostumbraban a hacer en las diversas facetas y circunstancias de su vida: cómo hablaban; en qué Dios creían; cómo se relacionaban con El en la oración y en las formas rituales; cómo los hombres se saludaban entre sí; qué hacían cuando hacían literatura, o comercio, o ciencia, o sencillamente, qué hacían cuando se proponían enamorar a una mujer, etc.

Tales autores, sin proponérselo, ignorándolo incluso, estaban manejando un concepto muy riguroso de sociedad; éste era para ellos, aunque no lo supieran, antes que nada, un repertorio de soluciones dadas, prefabricadas, que dotadas de vigencias configuraban la vida de los hombres de aquella época; los cuales no inventaban ninguna de esas soluciones; las tomaban. ¿De dónde? De la sociedad en la que vivían.

Durante mucho tiempo, al tratar de fijar el ser de la sociedad, sólo se subrayaba uno de sus momentos esenciales, el más sobresaliente sin duda, pero no el más definitivo: la coexistencia, el mundo de las acciones de recíproca interacción. La sociedad, ciertamente, es coexistencia, pero ésta es sólo el supuesto; su entidad más profunda estriba en ser repertorio de usos, según la definición de Ortega. La entraña de la realidad social es ese repertorio o sistema de soluciones legadas por la historia y que en un momento determinado tienen vigencia en una colectividad. Más brevemente: lo social es técnica acumulada, dotada de vigencia; siempre que la palabra técnica sea tomada con cierta amplitud generosa, y no se limite su significado a la esfera de la técnica mecanicista.

¿Qué es, pues, la técnica? Ortega y Gasset ha dicho que los actos técnicos tienen todos una estructura común.

> *Todos ellos* —escribe— *presuponen y llevan en sí la invención de un procedimiento que nos permite, dentro de ciertos límites, obtener con seguridad, a nuestro antojo y conveniencia, lo que no hay en la naturaleza, pero que necesitamos. No importa, pues, que en la circunstancia, aquí y ahora, no haya fuego. Lo hacemos, es decir, ejecutamos aquí y ahora, un cierto esquema de actos que previamente habíamos inventado de una vez para siempre. Este procedimiento consiste a menudo en la creación de un objeto cuyo simple funcionamiento nos proporciona eso que habíamos menester, el instrumento o aparato. Tales son los dos palitos y la yesca*

con que el hombre primitivo hace fuego o la casa que levanta y le separa del extremo frío ambiente [6].

Este párrafo de Ortega nos da la esencia del acto técnico. La acción técnica supone, pues: 1.°, un fin querido por el hombre y sentido como necesidad; 2.°, el hecho de que el medio para obtenerlo no nos está dado gratuitamente en la circunstancia natural; 3.°, la existencia de un procedimiento o instrumento, inventado por el hombre, merced al cual puede producir a voluntad el fin querido.

Ahora bien, en un sentido amplio, la palabra técnica no expresa solamente la creación de instrumentos mecánicos, sino toda solución prefabricada merced a la cual el hombre puede crearse un mundo, no dado en la naturaleza, que enriquece notablemente el haz de sus posibilidades vitales, elevando así el nivel de su vida humana.

Pues bien; en este sentido amplio, lo social es la técnica, es decir, la realidad social es, cabalmente, ese complejo de soluciones prefabricadas acumuladas por la historia.

Lo que diferencia al hombre primitivo del hombre que somos nosotros, no es la naturaleza humana, sino la realidad social. Mientras el hombre primitivo, antes que todo invento hubiera tenido lugar, se hallaba en una situación de indigencia, el hombre actual posee un sinfín de soluciones que le hacen vivir en un mundo extranatural; este mundo es realizado por lo social. El hombre primitivo, si quiere tener luz ha de esperar a que el sol salga, si quiere agua para apagar su sed ha de ir en busca de la fuente o del río, si tiene frío y quiere defenderse de él ha de esperar que un rayo incendie un tronco de árbol seco, o que la naturaleza le haga topar con un accidente del terreno que le sirva de cueva. El hombre que somos cada uno de nosotros, en cambio, tiene luz en media noche con sólo pulsar el interruptor eléctrico, y sin moverse de su alcoba con sólo abrir el grifo tiene agua, o con sólo pulsar el timbre puede hacer que un sirviente le alcance cerveza, y tiene calor en pleno invierno con sólo abrir su radiador, etc.

Esta diferencia de altitud de vida está hecha posible por esa acumulación de soluciones técnicas, mediante las cuales el hombre se crea un mundo de infinitas posibilidades. Soluciones técnicas que no se limitan a instrumentos puramente materiales (la letra de cambio, el contrato de compraventa, el libro de versos, el padrenues-

---

[6] Ortega y Gasset: *Ob. cit.*, tomo V, pág. 320.

tro, etc. son también soluciones prefabricadas que hacen posible al hombre, otro sinfín de formas de vida imposibles para el primitivo).

En realidad, lo social no es otra cosa que técnica acumulada, porque es cabalmente ese complejo de *soluciones prefabricadas* que un momento dado tienen vigencia. De ahí lo certero—insisto—de aquel método histórico que para mostrarnos el ser de una sociedad en un tiempo determinado se dedica a decirnos lo que el hombre hacía en cuanto hombre de su tiempo, es decir, a darnos el complejo o repertorio de soluciones prefabricadas que constituían el substrato histórico de su propia vida.

Puesto a poner un ejemplo, o mejor a dar una representación gráfica de lo que es la realidad social, yo acudiría al siguiente párrafo de Mannheim:

> *Supongamos que nos hallamos en la esquina de una calle de mucho tráfico en una gran ciudad. Todo a nuestro alrededor se halla en movimiento. A la izquierda, un hombre empuja trabajosamente una carretilla; a la derecha, un caballo y un carro pasan al trote. Coches y autobuses corren en distintas direcciones. En el aire se oye el zumbido de un aeroplano...*
>
> *Las carretillas, los carros, los automóviles y los aeroplanos representan medios típicos de transporte en épocas diferentes, y, por tanto, una fase histórica diferente en el desarrollo técnico. A pesar de su distinto origen histórico, a pesar de que surgen en diferentes edades, todos se compaginan entre sí, como en la escena anterior...* Es la *coetaneidad de lo coetáneo, primeramente advertida por el historiador del arte W. Pinder...* [7].

La citada escena me parece un ejemplo acabado de lo que es la realidad social: coetaneidad de lo coetáneo, acumulación histórica de soluciones, sobre las cuales se realiza, por la misma sociedad, un proceso selectivo de decantación y jerarquía. Sólo aquel haz de soluciones dadas, que tienen vigencia (hoy para hacer un viaje no recurriríamos a la diligencia, carente en la actualidad de vigencia), constituye propiamente la realidad social de una época determinada.

* * *

Lo más radical y entitativo de la realidad social es este repertorio de soluciones prefabricadas en que primordialmente consiste. Toda realidad social exige para su gestación y mantenimiento una coexistencia, un mundo de relaciones interhumanas; pero ni se agota en éste, ni es éste el más fundamental y definitivo. La coexis-

---

[7] Karl Mannheim: *Libertad y Planificación.* Edición castellana. Fondo de Cultura Económica. México, 1946. Pág. 45-46.

tencia en el tiempo y en el espacio hacen posible la labor acumulativa de soluciones; pero es el repertorio de éstas, no aquélla, la que constituye la realidad social; pues así como la necesidad de la matriz para la gestación del feto no confunde a ambas, así la necesidad de la coexistencia para la realidad social no hace que ambas se confundan. Por eso la vida solitaria, la vida en aislamiento, puede ser una vida íntegramente social. Sería el caso de Robinsón Crusoé. Toda su conducta en la isla desierta es social. Desde la oración hasta la fabricación de la cabaña, el puchero o el paraguas, todos sus actos son sociales, puesto que no hace más que tomar esas soluciones prefabricadas, de la sociedad de que viene, y cuyo proceso de acumulación en gran parte estaba en él. Su conducta es solamente explicable en función de la sociedad británica de donde viene. Si el barco en que Robinsón Crusoé navega camino del Africa en busca de esclavos negros, hubiera naufragado no a la ida, sino al regreso, y quien se hubiera salvado y sido arrojado a la isla, no hubiera sido Robinsón, sino uno de los esclavos negros, la conducta de éste en la isla jamás pudiera haber sido la de aquél, sencillamente porque venía de otra sociedad, y otro era el repertorio de soluciones dadas para él, y en él acumuladas por su vinculación a una sociedad muy diversa [8].

La realidad social es, pues, legado histórico, acumulación selectiva de soluciones prefabricadas, producto del coexistir histórico, y que en un determinado espacio y tiempo están dotadas de vigencia.

La realidad social es, ciertamente, de extraordinaria complejidad. Ha de ser captada tanto en su estructura múltiple como en el haz de fuerzas que constituyen su pluralidad de centros dinámicos; pero nosotros podemos ahora, dados nuestros fines, eludir toda la multiplicidad de cuestiones que de aquí nacen. Nos basta con entrever, por imperfectamente que sea, cómo en su aspecto de *repertorio* de soluciones la estructura de lo social es riquísima. Para ello nos será suficiente referirnos a las capas sociales que, como objetivaciones del espíritu, establece Freyer en su THEORIE DES OBJEKTIVEN GEISTES [9], aunque su concepción no pueda ser aceptada y aunque se halle muy superada en la obra posterior del mismo autor.

---

[8] Este ejemplo y el que más adelante pongo, el de Werther, están tomados de mi libro, recientemente aparecido: *El problema político de nuestro tiempo.* Ed. «Alférez». Madrid. 1950.

[9] Cfr. Freyer: *Theorie des objektiven Geistes.* Leipzig-Berlin, 1928.

Siguiendo esa concepción freyeriana podrían señalarse cinco tipos fundamentales de *soluciones* como constitutivas de otras tantas formas de estructura social. Estas serían las siguientes:

1.ª *la esfera de las formaciones de significación autónoma, formas cerradas en sí, y en las que se plasmarían todas las obras de arte.*

2.ª *la esfera de los instrumentos o utensilios; el mundo de aquellas soluciones que se realizan como artefactos técnicos; v. gr. el automóvil, el encendedor, la cocinilla de gas.*

3.ª *la esfera de los signos; el mundo de aquellas soluciones cuya forma de ser específica es el símbolo o signo; el lenguaje pertenecería a esta esfera.*

4.ª *la esfera de las formas educacionales; aquel mundo de soluciones que se realizan en cuanto crea; v. gr. tipos o formas de vida personal; los tipos del hidalgo, el lechuguino, la niña topolino, etc., pertenecerían a ésta.*

5.ª *la esfera de las formas de vinculación. Como ejemplos de ésta podríamos citar: el tipo de municipio romano, la familia iraquesa, la sociedad anónima, etc....*

Independientemente de su valor, muy insuficiente, esta clasificación nos muestra, sin duda, de un modo más explícito el concepto de *repertorio de soluciones prefabricadas* que antes exponíamos y, sobre todo, la diferencia radical que se observa a simple vista entre el tipo de soluciones de las cuatro primeras esferas con el de la última. La diferencia ha sido subrayada por Dilthey [10]. Si nos imaginamos un solo hombre de vida tan larga como la de la humanidad, podemos concebir fácilmente que él solo hubiera realizado todas las formas o soluciones comprendidas en los cuatro primeros grupos; pero no podría haber realizado ninguna de las comprendidas en el quinto: las cuales suponen convivencia, coexistencia, pluralidad de seres vinculados entre sí.

Ahora bien; esta elemental diferencia pone de relieve varias cosas:

1.ª *Entre el repertorio de soluciones que integran la realidad social de una época cualquiera, hay un conjunto de las mismas que hacen inmediata referencia a los problemas que al hombre le plantea el hecho de la coexistencia.*

---

[10] Cfr. Dilthey: *Introducción a las Ciencias del espíritu*, trad. castellana. Fondo C. Económica. México, 1944. Apéndice, pág. 456.

2.ª *Este problema de la organización de la convivencia, es específicamente el problema político.*

3.ª *En cuanto la coexistencia es el supuesto y fundamento del* repertorio *en que el ser de la realidad social estriba, el problema político condicionando la convivencia condiciona toda la realidad social. Pues, como dice Ayala, todas las otras esferas necesitan una común organización social que les sirva de plataforma, sin la cual no podrían alcanzar existencia. Ni el arte, ni el lenguaje, ni la técnica, ni tampoco la formación educacional del hombre podrían existir sin el marco de una forma social general* [11].

* * *

Ahora bien: ¿para qué conviven los hombres y para qué organizan su convivencia? Intencionalmente formulamos la pregunta como un *para qué*. No nos preguntamos *por qué* conviven los hombres, sino *para qué*, para traer aquí aquella distinción que establecíamos al principio sobre un texto de García Morente, entre *causa* y *sentido*, convencidos de que la primera no aclara nada en este terreno.

Claro ejemplo de que esto es así es el mismo concepto de sociabilidad del hombre, postulado aceptado por toda la sociología, pero siempre muy mal comprendido, por buscar su *causa*, su *por qué*, en lugar de ir tras su *sentido* o *para qué*.

El hombre es sociable. Bien; pero ¿qué quiere decirse con ello? La explicación que la sociología clásica da al término «sociable» es una explicación causal. Sociabilidad es instinto sociable, «apetitus societatis». Impulso natural e instintivo que mueve al hombre a vivir en sociedad.

Pero este concepto es radicalmente insuficiente. En primer lugar deja sin explicar el hecho incuestionable de que el hombre es también antisocial por naturaleza. En segundo lugar, hace de la sociedad un accidente del vivir humano, algo que puede aceptar o dejar, puesto que lo instintivo no determina esencialmente el vivir humano. Hay en el hombre poderosos instintos que le llevan a la paternidad y puede, no obstante, crear una forma humana superior venciendo dichos instintos y «haciéndose eunuco por amor al Padre celestial». Lo que es instinto no determina ni condiciona esencialmente la vida humana.

---

[11] Francisco Ayala: *Tratado de Sociología.* II.—Sistema de Sociología. Ed. Losada, Buenos Aires, 1947. Pág. 36.

Nada se resuelve tampoco dando a la palabra sociabilidad el significado de aptitud, pretendiendo decir lo mismo, pero quitándole la tara de fatalidad de lo instintivo. La sociabilidad como aptitud no es una categoría de lo humano, pues pierde toda inexorabilidad, y si el concepto de sociabilidad ha de tener alguna relevancia para la teoría social, es a condición de que señale un condicionamiento esencial del vivir humano. Dentro de la esfera de lo causal, el concepto es inaprovechable.

El hombre es sociable, no porque haya *causas* que produzcan, como efecto causal, la socialización del hombre. Es sociable por el propio *sentido* del vivir del hombre, en cuanto que para *vivir* necesita *convivir*. El hombre convive *para* vivir. Quizá parezca esta afirmación una trivialidad; es, sin embargo, la única razón poderosa y profunda de la convivencia humana y la única explicación de que, a lo largo de la historia, haya habido muy diversas formas de organizar la convivencia.

Recordemos lo que decíamos anteriormente. La diferencia entre el hombre primigenio y nosotros, hombres de 1950, estriba en una diferencia cualitativa, de nivel de vida. No somos más hombres, pero hay en nosotros un nivel mucho más alto de vida humana, debido a que somos viejos de siglos, a que en nosotros está acumulada toda la humanidad anterior a nosotros. Y esta riqueza en posibilidades de nuestra vida descansa en el hecho de que la realidad social—acumulación histórica, tradición—nos permite tener de antemano resueltos mil problemas, la solución personal de cada uno de los cuales exigiría de nosotros más años que los que nuestra existencia cuenta. Todo ese cúmulo de soluciones prefabricadas: el teléfono, el avión, la casa, el contrato de arrendamiento, la universidad, el libro de versos, el padrenuestro, etc., hacen de mi vida una vida infinitamente más alta que la vida del primitivo. Sin ese repertorio dado, hecho posible por la realidad social que la convivencia hace posible, mi vida sería una vida primigenia:

> *El tigre de hoy* —escribe Ortega— *no es más ni menos tigre que el de hace mil años; estrena el ser tigre, es siempre un primer tigre. Pero el individuo humano no estrena la humanidad... De aquí que su humanidad, la que en él comienza a desarrollarse, parta de otra que ya se desarrolló y llegó a su culminación; en suma, acumula a su humanidad un modo de ser hombre ya forjado, que no tiene él que intentar, sino simplemente instalarse en él, partir de él para su individual desarrollo. Este no empieza para él, como en el tigre, que tiene que empezar siempre de nuevo, desde el cero, sino de una cantidad positiva a la que agrega su propio*

crecimiento. El hombre no es un primer hombre y eterno Adán, sino que es formalmente un hombre segundo, tercero, etc. [12].

Es decir, el hombre acumula en sí todas las humanidades anteriores a la suya.

Ahora bien, esta acumulación de humanidades (creación selectiva y acumulativa de ese arsenal de soluciones prefabricadas que dan altitud a la vida humana y la hace así cada vez más humana, más amplia y más profunda) sólo es posible en la convivencia; por por eso, el hombre convive. Renunciar a la convivencia es renunciar a la vida humana, aunque no lo sea al mero *existir*.

El hombre convive para vivir; para que su vida sea posible. Pero, nótese bien, al hombre no le es indiferente cualquier vida, precisamente porque no le basta con el mero existir. El hombre, a lo largo de la historia, ha entendido de muy diverso modo el *para qué* de su vida. Por eso no le ha bastado cualquier tipo de convivencia y ha querido forjar, en cada circunstancia histórica, aquella forma de coexistencia exigida por el específico tipo de vida a la que aspiraba.

También en la vida personal es el *para qué*, el sentido, lo que importa. Tampoco aquí aclara nada lo causal. El hombre no vive porque un poderoso instinto de conservación le afiance en la existencia. El hombre ha preferido siempre morir a vivir una forma de vida sin *sentido*. Aún hoy son muchos los que piensan que más vale la muerte en lucha, que aceptar una vida deshumanizada, vida sin sentido.

Y esto es así porque para el hombre la vida no es la mera existencia. Al hombre no le basta con existir, necesita que su vida sea la tarea de hacer que su existencia *consista* en ser aquello en que cree que su vivir cobra sentido. Empleamos aquí el término *consistencia* como lo forjara García Morente en contraposición al de existencia, al tratar de precisar el concepto de vida humana [13]. El Werther de Goethe es un gran ejemplo. A Werther no le basta con existir, su existencia sólo tiene para él sentido si *consiste* en ser en Carlota. Cuando este consistir se la hace imposible, su vida pierde radicalmente sentido, y Werther se suicida. Werther estaba *carlotizado*. Pues bien: es esencial a la vida humana padecer alguna forma de *carlotizamiento*. Unicamente sobre la *creencia* en un *con-*

---

[12] Ortega y Gasset: *Ob. cit.*, tomo VI, págs. 42-43.

[13] García Morente: *Fundamentos de Filosofía*. Espasa-Calpe. Madrid, 1943. Pág. 379 y ss.

sistir se estructura como cosmos el mundo. Las épocas de crisis son aquellas en las que el hundimiento de la creencia arruinan para el universo y para la vida todo *sentido*. El hombre se ve obligado, entonces, a decir con el Poeta:

> *Y no hallé nada en que poner los ojos*
> *que no fuese recuerdo de la muerte* [14].

El hombre no quiere, pues, genéricamente vivir, sino que quiere vivir de cierta manera. La vida a la que aspira es siempre una vida muy concreta, aquella en la que únicamente descubre verdadero sentido y es para él la *única* vida. Cada época histórica ha tenido su concepción de la vida. La única—entonces—vigente y válida. Desde esta manera concreta de entender la vida se le plantea para él el problema concreto de la organización de la convivencia.

No toda la convivencia le sirve; sólo aquella que es idónea a la *vida válida*, puede suscitar su asentimiento. Pero ninguna forma de convivencia le es dada gratuitamente; ha de conquistarla. Los supuestos que cada forma política ha exigido han estado muchas veces impugnados y obstaculizados por la realidad social entonces vigente. Incluso, muchas veces, la estructura de la misma realidad social se presentaba como incompatible con la convivencia buscada. La mentalidad alquimista en la política ha procedido siempre como si la instauración de una forma política fuera sólo cuestión de definir las excelencias de la misma. La verdad es muy otra: en lo social sólo se puede operar con vigencias, con creencias operantes. Hay cosas que mueven y otras que no mueven. Una creación política únicamente será factible nutriéndose de aquellas realidades sociales que en una época *mueven*, es decir, tienen vigencia.

Ahora bien: precisamente porque toda forma social o institución nace como solución y sólo tiene vigencia en cuanto tiene el carácter de solución, de ahí que la primera tarea en el conocer de las ciencias sociales sea la de ver cuál es la realidad, cuáles son las fuerzas y vigencias que la integran y cuál, en consecuencia, los problemas reales dados por la misma realidad y no por el puro imaginar utópico. La organización feudal nació como respuesta a una situación histórica concreta, a un problema específico nacido de una específica situación, que podríamos caracterizar con el concepto de «inseguridad» si no fueran necesarias muchas precisiones para

---

[14] Quevedo: *Obras completas*. Edición crítica, por Astrana Marín. M. Aguilar. Madrid, 1943; del soneto que comienza: Como todas las cosas..., pág. 420.

que esa palabra diga algo muy distinto a lo que nos dice a nosotros, hombres del siglo XX, por sí misma. Pero lo que importa es esto: la organización feudal tuvo vigencia histórica y era la «única forma política» posible para su edad, porque fué solución al problema político de su época. Mas siendo hoy los supuestos sociológicos radicalmente diversos, es absurdo pensar en ella como posible forma actualizable que puede ser puesta al día. Lo que nació históricamente nació como solución a un problema, al suyo; si el problema concreto de que surgiera no existe hoy, ¿cómo va a tener hoy el carácter de solución?

Si, por el contrario, hoy el comunismo es una realidad de poderosa vigencia, poco importa que esto nos desagrade; lo es por ser réplica a un problema concreto de enorme vigencia: la libertad como independencia económica. Por eso el socialismo ha triunfado ya históricamente, y el futuro será socialista. La cuestión está en ver si la solución a ese problema tiene que ser necesariamente comunista o cabe, pongo por caso, un socialismo occidental.

Con todo ello, queremos poner de manifiesto que la realidad social tiene una estructura, y que sólo desde ella misma puede ser entendida y dominada para su dirección. Y que en cuanto el ser de las formas sociales es en último término *solución prefabricada*, para comprender cualquiera realidad social o política ha de empezarse por entender el problema, dibujado por la realidad de las vigencias sociales, de donde aquéllas nacieron; así como para poder intentar solución para nuestro tiempo, ha de comenzarse por entender y comprender cuáles sean, en la realidad social misma, los términos del problema político de nuestro tiempo. Si se quiere hacer algo en el terreno de las ciencias sociales, lo primero es aprender en toda su hondura la lección de las palabras de Laín que encabezaron este modesto ensayo: *la ciencia no se hace sabiendo resultados sino viviendo problemas.*

Torcuato Fernández-Miranda Hevia.
Catedrático de Derecho Político. Univ. de
OVIEDO (España).

2



IDEA DE LA LIBERTAD EN CERVANTES

POR

FRIEDRICH SCHÜRR

El problema que encontramos siempre de nuevo en la obra de Cervantes, en forma de varios símbolos o encarnaciones y también en discusiones teóricas, es el de la libertad. Y aquí damos en el núcleo romántico de la índole del poeta, pues Romanticismo significa liberación de toda sujeción, liberación del individuo de todo vínculo social, liberación del sentimiento de la tutela de la razón. Libertad es desenvolvimiento natural de las posibilidades del individuo: natural, es decir, sin impedimento. La libertad llega al conocimiento de sí misma sólo cuando se siente amenazada. El concepto de la libertad presupone, pues, el de una tensión polar, respectivamente el de su contrario lógico, de una atadura o de un impedimento. El impedimento puede proceder del NO-YO, del mundo exterior, pero también de las fuerzas del propio YO. Y precisamente la amenaza, la atadura, y no en último lugar la que procede del propio interior, excita y aumenta el anhelo de la libertad. Esta es la vía por la cual la idea se eleva de lo irracional al mundo de lo espiritual, llega al conocimiento de sí misma y se purifica.

Y ésta es también la situación de Cervantes: la fuerza y particularidad de su anhelo de la libertad tiene su origen en el dinamismo interior de su índole. El anhelo de la libertad determina el énfasis de su personalidad. Lo manifestó por primera vez después del conflicto con Antonio de Segura huyendo a Italia y evitando así una

privación de la libertad. Y lo manifestó particularmente por las hazañas heroicas de su vida de soldado y esclavo en Argel, reiterando con tenacidad sus tentativas de fuga a pesar de todas las amenazas de tortura y muerte. Este motivo de la fuga, tan característico del primer período de su vida, tiene su correspondencia en la obra, no sólo como reflejo inmediato de la realidad. La acción de la tragedia NUMANCIA, la catástrofe de los numantinos que se sustraen al cautiverio y a la esclavitud suicidándose, es decir, por la fuga de la vida, es expresión no sólo de su idealismo heroico, sino también de un anhelo fanático de la libertad que hasta en la muerte triunfa del adversario, y es expresión a su vez de los sentimientos del autor mismo recién regresado de su cautiverio. La fuga de la banalidad de la vida cotidiana a la libertad de la vida picaresca y gitanesca está encarnada o simbolizada en los jóvenes de las novelas de LA ILUSTRE FREGONA y de LA GITANILLA. La fuga de la realidad a un mundo de ilusión se efectúa en la profesión del cómico, así como la considera Pedro de Urdemalas, pero también en el idilio pastoral, en LA GALATEA, o sea, dicho en general, en el reino de la poesía.

Todo eso lo efectúa Don Quijote con su fuga romántica de la realidad, desempeñando un papel que se ha impuesto él mismo y poetizando así su vida. Aquí se plantea la cuestión de si la fuga de la realidad, la tentativa de sustraerse a los impedimentos de la vida cotidiana, de vivir una vida según sus ideales, no debía realizar lo más íntimo de su ser. Don Quijote lucha por la libertad de realizar su verdadero yo, por la libertad de perfeccionar su yo y cumplir con la ley de su íntimo ser y el ideal de una misión heroica libre de todo impedimento interior y exterior. Pero no cabe duda de que Don Quijote es al mismo tiempo prisionero de su locura: sella con su muerte la liberación de ella. La perturbación del equilibrio mental, del sosiego, la suspensión psíquica, el desdoblamiento interior son sentidos como falta de libertad y tormento por el poeta y sus personajes.

Los fenómenos del equilibrio interior perturbado están en íntima conexión con el problema de la libertad.

A los personajes perturbados como Carrizales, Tomás Rodaja, el licenciado Vidriera, Anselmo, el "Curioso impertinente", Cardenio, Don Quijote y otros, se oponen en la obra cervantina los libres. En la figura de Preciosa nuestro autor ha trazado la ideal imagen femenina de la personalidad armónica crecida en libertad y desarrollada sin impedimento en su hermosura de cuerpo y alma. De todas las figuras femeninas idealizadas de Cervantes, Preciosa es la más indi-

vidual. Así el poeta encarna en ella la dignidad de la personalidad femenina consciente de su libertad individual, haciéndole decir "que la mujer que se determina a ser honrada, entre un ejército de soldados lo puede ser" y que su "alma es libre y nació libre, y ha de ser libre en tanto que quisiere". De todos modos es manifiesta la simpatía del autor de LA GITANILLA por la gitanería. Le interesa en ella como en el mundo picaresco una vida en libertad que despierta y desarrolla las disposiciones naturales del hombre. Y así, en boca del viejo gitano que introduce al novicio Andrés Caballero en la tribu, pone un verdadero himno a la vida gitanesca; vida en la naturaleza que satisface abundantemente todas las necesidades; vida exenta de los conceptos convencionales de honor, de la "negra honrilla", y de otras preocupaciones; vida que vuelve a los gitanos felices y contentos con poco y por eso libres. Tal estado se le presenta como deseable a la imaginación de nuestro poeta.

Y ése también es un acto de libertad del poeta. Con la actitud del observador está en conexión la del experimentador que dispone a su arbitrio de su mundo y sus personajes y cuyo experimento más significativo es el de enviar a un hombre de la mentalidad de Don Quijote a topar con la realidad del mundo contemporáneo, "salga lo que saliere". Si la dialéctica entre idealismo y realismo está simbolizada máximamente en la pareja antitética Don Quijote-Sancho, en el último se encarna el principio de la atadura que se opone a los vuelos de una fantasía extravagante, o sea de una libertad ilimitada. Con la creación de estas dos figuras simbólicas contradictorias que al mismo tiempo hacen juego y se combaten, entra en su apogeo la progresiva autoliberación del espíritu cervantino. Así Cervantes supera el realismo y se eleva en libertad sobre el realismo y se eleva en libertad sobre sus creaciones: la ironía penetra no sólo a través del mundo exterior revelando su seudovalor y lado cómico, sino que se vuelve también contra las ilusiones del propio yo. En forma de la ironía romántica se hace precursora de una nueva libertad interior. La antinomia entre libertad y atadura domina el mundo poético cervantino.

La libertad de mayor alcance entre los hombres, el morisco desterrado Riscote la cree haber encontrado realizada en Alemania: *allí me pareció que se podía vivir con más libertad, porque sus habitadores no miran en muchas delicadezas: cada uno vive como quiere, porque en la mayor parte de ella se vive con libertad de conciencia.* Este pasaje célebre y de interpretación muy discutida no puede ser comprendido sino en conexión con la idea de la libertad en la obra cervantina. El hecho de que el autor pone precisa-

mente en boca del morisco la palabra de la "libertad de conciencia" tiene una significación profunda. Don Quijote está destinado a poner en libertad a los galeotes contrariamente al derecho y al interés de la autoridad pública, de hacer inofensivos a los criminales, queriendo hacer triunfar de esta manera el principio de la libertad individual. El morisco, por su parte, miembro de una tribu que amenazaba la unidad religiosa y política de España, debe hacerse descubridor del país de la libertad de conciencia. Ya no cabe duda que Cervantes aprobaba las medidas del Estado contra la "morisca canalla" (así apostrofada en el COLOQUIO DE LOS PERROS), cuya conducta peligrosa para España está confirmada por las palabras del mismo Riscote. Sin embargo, el poeta parece admitir excepciones individuales en su tratamiento. En los dos casos la libertad individual regalada al hombre por Dios y la naturaleza se opone al principio de la atadura, es decir, la libertad del individuo a la autoridad del Estado. A pesar de afirmar el poeta las autoridades de la atadura, a pesar de la evidente quijotería de su héroe y de la conducta peligrosa para el Estado de su tribu subrayada por el mismo morisco, el primero no puede menos que contemplar con simpatía tanto la hazaña de Don Quijote como el destino individual del otro. Movido por su índole polar y su amor a la libertad y también por su profunda compasión por el destino del desterrado y perseguido, a quien se hace fuerza, Cervantes realza la idea de la libertad de conciencia.

La aspiración de Don Quijote a la libertad absoluta de realizar su verdadero yo era destinado a fracasar del mismo modo como la de Anselmo a experimentar la verdad absoluta: a la expansión del yo se oponen límites naturales constituídos por el mundo exterior y también por el propio interior, es decir, por un natural orden de las cosas no menos que por las leyes morales o una moderación innata del yo. Lo absoluto e infinito no es realizable en la vida terrenal. Don Quijote debe comprender que en realidad no existe libertad exenta de cualquier forma de atadura: con esta comprensión ("desengaño") y la vuelta de su juicio libre y claro, o sea el equilibrio interior, con su muerte cristiana y glorificada está cumplido el sentido de su vida de héroe de novela. Consistía en el experimento de alcanzar la libertad absoluta.

El haber planteado el problema de la libertad de conciencia revela a Cervantes ocupado en último análisis con la libertad interior que había conseguido luchando durante una vida llena de desilusiones. La libertad verdadera es siempre interior. La idea dominante de su vida y de su obra, la libertad espiritual y psíquica

de la personalidad moral autónoma, nuestro autor la realiza por medio de su humorismo. Sólo en él se relajan la tensión entre el yo y el mundo exterior, las perturbaciones interiores o en un sentido general la antinomia entre libertad y atadura. Humorismo es liberación interior por medio de la afirmación del destino personal y reconciliación con él, es decir, restablecimiento del equilibrio en el propio interior y también entre el yo y el mundo, y así reconocimiento espontáneo del principio de la atadura. La sola forma de libertad verdadera posible en la vida terrenal, la interior, el poeta la consigue aceptando espontánea y voluntariamente su destino personal y reconciliándose con él; es decir, levantándose sobre él con la sonrisa de su humor.

Pues bien, conseguir la libertad de realizar su íntimo ser, resolver la antinomia entre el principio de la libertad absoluta —que existe sólo en teoría— y el de la atadura, ése es el gran asunto del alma europea, del alma occidental. Por eso la figura de Don Quijote como símbolo del principio de la personalidad y de la verdadera libertad interior conseguida por su autor, tiene una importancia y una significación como nunca la tuvo antes. El humorismo cervantino como actitud total ante la vida es uno de los últimos y más seguros refugios del alma occidental.

Friedrich Schürr.
VIENA.

PINTURA RELIGIOSA MEJICANA

POR

LUIS FELIPE VIVANCO

La forma artística y la forma religiosa se han fundido muchas veces en una sola —no tan frecuentemente como parece— en el arte del pasado, a través de la inspiración viviente del artista.

En el mundo moderno, lo mismo que Religión-revelada y Ciencia andaban reñidas, también los conceptos de fe religiosa y creación artística aparecían separados por montañas de incomprensión y de mejores o peores intenciones.

Con esta situación sólo salían ganando los enemigos de la Religión —concretamente del Catolicismo—, por un lado, y los sempiternos filisteos del arte —léase arrivistas y academicistas—, del otro.

En la fecha en que estamos, a mediados del siglo XX, se ha producido una reconciliación y, sobre todo, un deseo de ponerse, teórica y prácticamente, de acuerdo entre las verdades de la Ciencia y del Catolicismo.

Esta nueva actitud ha venido a demostrar que muchas de las incompatibilidades de antaño estaban en los hombres y no en las doctrinas (así como la vieja tesis de Unamuno de que en la lucha —o en la guerra— se contagia uno, no sólo de las ideas, sino de la humanidad del contrario).

Ahora podemos contemplar satisfechos cómo son, a veces,

los científicos los que defienden a la Iglesia, y cómo es la Iglesia la que defiende a la Ciencia moderna.

¿No va siendo, por tanto, hora de que se produzca un acuerdo parecido entre una Religión de hombres vivos y el arte vivo del presente? El arte, como la Religión, es vida del espíritu, y el que la forma artística sea independiente de la religiosa no quiere decir que sea opuesta, ni mucho menos incompatible con ella.

El arte le dice a la Religión: No te necesito para nada. *Y la Religión se queda sin arte vivo, echando mano de su arte del pasado. Mientras, los creyentes de esa Religión con sensibilidad artística se van formando a través de la renovación de las formas propias de su tiempo y empiezan a echar de menos a esas formas dentro de su vida religiosa más intensa y auténtica.*

Tal vez, el deseo de integración espiritual de muchos creyentes haya ido por delante de la necesidad de los mismos artistas. En Méjico el arte religioso moderno no ha tenido que llamar a las puertas de la Iglesia, sino que ha sido ésta la que se las ha abierto a aquél a través del deseo de los fieles.

Por eso ha podido celebrarse en la capital del país, durante el pasado mes de marzo, una exposición de arte religioso mejicano moderno, patrocinada por el Subsecretariado de Arte de Pax Romana y organizada por el Padre jesuíta Felipe Pardinas.

El arzobispo de Méjico, doctor D. Luis María Martínez, presidió el acto inaugural. Cuando le preguntaron su opinión sobre el superrealismo y las demás tendencias de la pintura contemporánea, contestó con las siguientes palabras que, como católico formado en las tendencias de vanguardia del arte, me complazco en reproducir y comentar un poco: HAY QUE TENER EL ESPÍRITU ABIERTO A TODOS LOS PROGRESOS. LLEGA UN MOMENTO EN QUE UNO NO COMPRENDE LO NUEVO, PERO NO POR ESO LO VA A RECHAZAR. HAY QUE ESPERAR SENCILLAMENTE LA EXPLICACIÓN, Y MÁS TARDE, YA CON FUNDAMENTO, PUEDE OPINARSE EN PRO O EN CONTRA.

Palabras tan generosas y prudentes como sinceras. En efecto, con toda sinceridad confiesa el arzobispo de Méjico que LLEGA UN MOMENTO EN QUE UNO NO COMPRENDE LO NUEVO. *Pero inmediatamente añade, como si fuera lo más*

natural del mundo —y debería serlo—: PERO NO POR ESO LO VA A RECHAZAR.

Esta actitud no es la más frecuente. Estamos acostumbrados a todo lo contrario: a que se rechace lo nuevo por rutina, por pereza espiritual y, sobre todo, sin fundamento.

Pero el gran arte cristiano de todos los tiempos —se ha repetido hasta la saciedad— ha sido nuevo siempre. Hoy día la situación no es exactamente la misma que en el pasado. Por eso con la exposición de Méjico se ha dado un paso para el acercamiento y la compenetración entre las dos actividades más importantes del espíritu del hombre: el creer, de acuerdo con la revelación superior recibida, y el crear de acuerdo también con la revelación del mundo y de las cosas.

El Catolicismo supone un concepto del hombre sólo en parte distinto al de los artistas modernos. El concepto del hombre interior y exterior que hay a la base del Catolicismo es más amplio y más armónico. Esto último no quiere decir que no haya en él algunas contradicciones difíciles de superar para el que no posee los ojos de la fe.

Dentro del Catolicismo y de su tradición de siglos, la forma artística que empezó siendo casi exclusivamente espiritual fué, a partir de lo gótico, humanizándose cada vez más hasta caer en el naturalismo, que la mantuvo fuera de todo contenido religioso. En el fondo, es el naturalismo el culpable de que el arte, dentro del mundo moderno, no pertenezca a la Iglesia.

La forma bizantina es más espiritual que la gótica, y ésta que la renacentista. La forma barroca, en cambio, es más humana que la del Renacimiento, y la romántica más que la barroca.

Tomando un ejemplo del campo de la música, podemos decir que Beethoven es más humano y que Bach más espiritual. Y el movimiento liturgista de hace treinta años, ¿qué era sino una vuelta de la primacía de lo espiritual sobre lo más puramente humano, en el terreno de la devoción?

Ahora bien: la forma espiritualista supone un concepto del hombre más elevado y más exigente. Un concepto situado en el extremo opuesto de aquel o de aquellos de los que parten algunas tendencias del arte moderno.

El expresionismo ha sido la forma más baja del naturalismo. De aquí el que, como católicos, no pueda sorpren-

dernos su reciente reprobación por el Santo Padre. Pero, frente al expresionismo están las tendencias absolutistas del arte actual, que, por partir de un concepto más espiritual del hombre, resultan —incluso sin saberlo ellas mismas— preñadas de posibilidades católicas.

Un arte abstracto —en el extremo opuesto de todo expresionismo o deformismo— nunca tendrá cabida, tal vez, dentro de la Iglesia, que necesita de la imagen representativa y, por así decirlo, historiada, para el culto. Pero puede tenerla si sustituimos —como hicimos en la primera reunión de la Escuela de Altamira— *lo de abstracto por lo de absoluto, en el sentido de aspirar a la forma espiritual sobre la naturalista.*

La gran pintura mejicana moderna tiene muchos puntos de contacto con el expresionismo. Por eso en esta exposición no podía faltar un cuadro como La Crucifixión, *de* GONZÁLEZ CAMARENA, *en el que se parte de un concepto tan infra-humano del hombre.*

La consecuencia inevitable del descenso naturalista en el arte era el infra-naturalismo, que ha adoptado toda clase de formas. En el caso de GONZÁLEZ CAMARENA *no debemos, sin embargo, detenernos en su equivocación de concepto, sino comprender la relación de su obra con algunas formas del Románico.*

En el extremo opuesto que CAMARENA *tenemos la obra de* CARLOS MÉRIDA, *que aspira a la forma espiritual inspirándose en motivos autóctonos o indigenistas. Y en medio toda una serie de artistas muy interesantes que, por lo general, se mantienen más cerca de la forma naturalista de lo que fuera menester dentro de un arte católico.*

De todos modos ¡qué diferencia entre las muestras de pintura viviente que nos llegan de esta exposición y la Sala de asuntos religiosos que tuvimos que padecer los católicos españoles en nuestra última Nacional de Bellas Artes!

Mención aparte merece el valor sustantivo de la aportación de JOSÉ CLEMENTE OROZCO. *Sin embargo, frente a este gran pintor, demasiado poco conocido en España, y tan cargado a veces de una espiritualidad negativa —es decir, material, en vez de formal, desde el punto de vista del arte— cabe preguntarse: ¿Qué es lo que va a quedar de él como forma pictórica viva?*



JOSE CLEMENTE OROZCO — Crucifixión



JORGE GONZALEZ CAMARENA Crucifixión

OSE CLEMENTE OROZCO

Resurrección de Lázaro





MANUEL RODRIGUEZ LOZANO Piedad

CARLOS MERIDA

Coro de ángeles

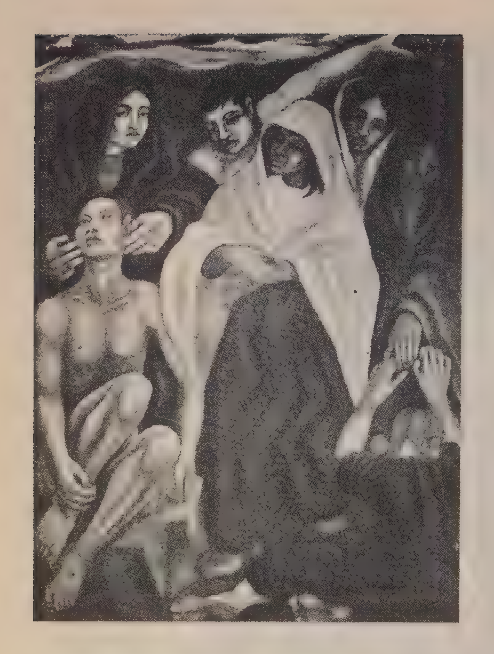


JESUS GUERRERO GALVAN El milagro del Tepeyac





FEDERICO CANTÚ — Señora Santa Ana



Mujeres piadosas.



LUIS SAHAGUN Madona



ENRIQUE CLIMENT Alleluia!

Esta interesantísima exposición organizada por el Padre Pardinas no ha sido la primera que se celebra en Méjico. Ya habían tenido lugar otras dos: una primera, también colectiva, y otra del pintor Fernando Leal, decorador al fresco del Santuario guadalupano del Tepeyac.

En toda obra pictórica la última palabra la dice el color, que es donde el pintor pone su alma. Por eso las opiniones anteriores no pueden valer más que en lo que se refieren a la invención y la composición del cuadro a través de meras reproducciones fotográficas y, por tanto, faltas de su integración suprema en el color.

Luis Felipe Vivanco.
Reina Victoria, 60.
MADRID.

BOLIVAR Y LA IDEA FEDERAL

POR

MANUEL FRAGA IRIBARNE

Pocos mitos políticos gozan hoy de más boga que la idea federal [1]. Existe tal confusión de ideas a este respecto, que me ha parecido interesante ordenar algunos textos de Simón Bolívar relativos al caso, que me parecen suficientemente vivos.

Me parece, en primer lugar, que el Libertador vió con toda precisión la diferencia entre dos federalismos: el que hace y el que deshace, el que ata y el que desata, el que siembra y el que desparrama. Hay un federalismo sano, sea el de Washington y Hamilton, o el de Bismarck: hay un federalismo decadente, que es el de Pi y Margall o el que ingenuamente importaron de los Estados Unidos (grandes exportadores de chatarra) Méjico, la Argentina y Colombia. El proceso que sirvió para integrar en una colosal soberanía a las pequeñas e ignotas colonias anglosajonas sirvió también para liquidar el imponente virreinato de Nueva España y para debilitar profundamente al del Río de la Plata [2].

---

[1] Un libro profundo y completo sobre el federalismo actual, en su aspecto técnico, es el de Kenneth Wheare. *The federal government*, 1945 (Trad. italiana. *Del governo federale*, 1949), con abundante bibliografía.

[2] Don Domingo Faustino Sarmiento lleva su beatería imitadora hasta la inconsciencia de las siguientes líneas de sus *Comentarios a la Constitución de la Confederación Argentina* (Hay reedición en Buenos Aires, 1929): «El Derecho constitucional norteamericano, la doctrina de sus estadistas, las declaraciones de sus tribunales, la práctica constante, en los puntos análogos e idén-

Pues bien: Bolívar no se dejó engañar. El practicó y de forma bien realista, el federalismo BUENO; y así en la breve ley fundamental de 17 de diciembre de 1819, dada en Angostura, por la que se constituyó la República de Colombia (integrando a la actual, y Venezuela), dos concisos artículos decían:

> 1.° *Que reunidas en una sola república las provincias de Venezuela y de la Nueva Granada, tienen todas las proporciones y medios de elevarse al más alto grado de poder y prosperidad.* 2.° *Que constituídas en repúblicas separadas, por más estrechos que sean los lazos que las unan, bien lejos de aprovechar tantas ventajas, llegarían difícilmente a consolidar y hacer respetar su soberanía.*

Poco más de un siglo ha transcurrido y la Historia le ha dado plena razón [3].

La repudiación del otro federalismo sagazmente exportado por los norteños es tajante en una carta que fecha en Guayaquil, el 13 de septiembre de 1829:

> *Todavía tengo menos inclinación*—dice—*a tratar del gobierno federal; semejante forma social es una anarquía regularizada, o más bien, es la ley que prescribe implícitamente la obligación de disociarse y arruinar el Estado con todos sus individuos. Yo pienso que mejor sería para la América adoptar el Corán que el gobierno de los Estados Unidos, aunque es el mejor del mundo.*

No hay paradoja: es lo mejor para ELLOS que lo practican AL DERECHO; lo peor para quienes lo imiten AL REVÉS.

La segunda contraposición que veo clara en el ideario bolivariano es entre el federalismo realista y el federalismo UTÓPICO. Este último está hoy haciendo un daño gravísimo, y lo peor es que se presenta so capa de realismo (como pasa con todas las utopías: así la marxista). Entiendo por federalismo utópico el que olvida la existencia de factores físicos, vigencias sociales y valores éticos que lo hacen impracticable: como cuando se habla de una Federación mundial, en la que voten los chinos y los albaneses, los polacos y los hindúes, los andaluces y los esquimales [4]. Federalismo realista es

---

ticos, hacen autoridad en la República Argentina, pueden ser alegados en juicio, sus autores citados como autoridad reconocida, y adoptada su interpretación como interpretación genuina de nuestra Constitución.»

[3] Ver el texto completo en David F. O'Leary: *Bolívar y la emancipación de Sudamérica*, vol. II, pág. 23. De esta obra, y de las *Cartas* publicadas por Blanco-Fombona, están tomados todos los textos citados.

[4] Esto no es una broma. El libro sensacional de Emery Reves: *The anatomy of peace*, aparecido en junio de 1945, se ha vendido en cinco años por centenares de millares: y no propone sino un Federalismo mundial *utópico*. En septiembre de 1949 (ya en plena guerra fría) apareció el impresionante *Preliminar*



SIMON BOLIVAR

el que, en cada coyuntura histórica, realiza una unidad posible entre pueblos afines, respetando diversidades y unificando políticas: sus métodos pueden ser variadísimos, de Julio César a Carlos V, de Washington a Bismarck. Y así Bolívar (con el que ciertamente fueron injustos algunos desconfiados rioplatenses), no acarició nunca unificaciones utópicas; en una carta fechada en Jamaica, en 1815, se ve muy clara una despierta razón política, entre el acariciar de románticos sueños:

> *Es una idea grandiosa pretender formar de todo el Mundo Nuevo una sola nación, con un solo vínculo que ligue todas sus partes entre sí y con el todo. Ya que tiene un origen, una lengua, unas costumbres y una religión, debería, por consiguiente, tener un mismo gobierno que confederase los distintos Estados que hayan de formarla;* MAS NO ES POSIBLE, PORQUE CLIMAS REMOTOS, SITUACIONES DIVERSAS, INTERESES OPUESTOS, CARACTERES DESEMEJANTES DIVIDEN LA AMÉRICA.

Frente a la utopía, la realidad: tal, su idea de federar primero a la Gran Colombia, y sobre la base de ésta, otra mayor federación que integrase a Colombia, Perú y Bolivia, haciendo contrapeso a los Estados Unidos de Norteamérica, o al Brasil.

Pero antes de llegar a este federalismo CONCRETO bolivariano, analicemos un tercer punto de reflexión. Bolívar condena, en particular, los areópagos internacionales, cuando son engañosos: cuando olvidan que no son NADA, y quieren pasar por ALGO; cuando reservan la soberanía y el veto, y pretenden ejercer la intervención; cuando quieren ser más que Congresos, sin llegar a ser Superestados. La afirmación es importante, porque se suelen citar en este punto textos del Bolívar soñador, olvidando los más importantes del Bolívar experimentado y desengañado. Sí; Bolívar se pasó media vida soñando con el famoso Congreso de Panamá; pero despertó de su sueño, y no sólo vió que Santander se lo había estropeado, sino que la idea en sí misma era un espejismo. Sí; Bolívar escribe en 1815:

---

draft of a World Constitution, obra de un equipo presidido por Robert M. Hutchins y G. A. Borgese, que está dando también la vuelta al mundo, con un prólogo de Thomas Mann (la edición italiana, que tengo delante, editada por Mondadori también en 1949, se adorna además con otro proemio de un jurista y político tan ilustre como Piero Calamandrei); verdad es que en ella hay inclusive un Tribuno del pueblo, y una Cámara de Custodios de la paz. Y en fin, un suizo tan ponderado como Edmond Privat nos había obsequiado ya en 1942 con su agradable libro *Trois expériences fédéralistes* (La Baconnière), en el que basándose en historias tan dispares como las de Estados Unidos, Suiza y la Sociedad de las Naciones, propugna también la fórmula federal para el arreglo del mundo.

> *¡Qué bello sería que el Istmo de Panamá fuese para nosotros lo que el de Corinto para los griegos! ¡Ojalá que algún día tengamos la fortuna de instalar allí un augusto Congreso de los representantes de las repúblicas, reinos e imperios, a tratar y discutir sobre los altos intereses de la paz y de la guerra, con las naciones de las otras tres partes del mundo!*

Sí; Bolívar escribe desde Lima, el 7 de diciembre de 1824, que el Congreso de Panamá permitirá

> *entablar aquel sistema y consolidar el poder de este gran cuerpo político,* lo que *pertenece al ejercicio de una autoridad sublime, que dirija la política de nuestros gobiernos, cuyo influjo mantenga la uniformidad de sus principios y cuyo nombre sólo calme nuestras tempestades.*

Pero desde la propia ciudad de los Virreyes sale, el 8 de agosto de 1826, la carta al general José Antonio Páez, donde hablan los hechos por boca de Bolívar:

> *El Congreso de Panamá, institución que debiera ser admirable si tuviera más eficacia, no es otra cosa que aquel loco griego que pretendía dirigir desde una roca los buques que navegaban alrededor. Su poder será una sombra, y sus decretos meros consejos nada más* [5].

La idea de Bolívar se aleja cada vez más tanto de este federalismo FALSO como del federalismo UTÓPICO, y se polariza en torno al federalismo concreto, históricamente posible, en zonas REGIONALES bien delimitadas. Rechaza las ideas de Pando y de Gamarra, y luego de Páez, de un Imperio Americano, sonriendo ante estas "ideas napoleónicas" que tan trágico fin dieron a Iturbide. Pero habla constantemente de una "vasta federación", de una "federación general", "más estrecha que la de los Estados Unidos", en la que los países andinos, de Colombia a Bolivia, logren "la más perfecta unidad posible bajo una forma federal" [6].

No piensa en Méjico ni en la Argentina, cuya distinta estructura geopolítica e histórica reconoce; cree que estos cinco bloques (Estados Unidos, el Imperio Brasileño, Méjico y América Central, la Argentina y su Gran Colombia andina) podrán vertebrar de modo más eficaz y equilibrado a América. Lo cual no excluye (como él ya lo escribía en 1818 desde Angostura a Puyrredón) el último ideal,

---

[5] Hay otra posibilidad: que la organización internacional esté respaldada por la hegemonía efectiva de una gran potencia, como ha ocurrido en Corea; y eso es el Panamericanismo. Por eso resulta gracioso decir que Bolívar es un precursor de la Unión Panamericana. ¡Si él la viera!

[6] Ver la carta de 17 de junio de 1826, al General Antonio G. de la Fuente.

cuando los tiempos estuvieran maduros, de "la perfección del edificio político":

> *Nosotros nos apresuraremos con el más vivo interés a entablar por nuestra parte el Pacto Americano, que formando de todas nuestras Repúblicas un cuerpo político, presente la América al mundo con un aspecto de majestad y grandeza sin ejemplo en las naciones antiguas.*

Bolívar proyectaba, de momento, la federación de la Gran Colombia (Colombia, Venezuela y Ecuador) con el Perú y Bolívar, sobre la base de un Congreso General, un presidente y un vicepresidente comunes, así como las Secretarías de Relaciones Exteriores y de Defensa. Los Estados miembros tendrían sus respectivas Presidencias y Administraciones autónomas, rigiéndose la Federación y los Estados por la Constitución bolivariana de 1826, en lo que fuese aplicable a unos y otros.

Porque aquí llegamos a la última madurez del pensamiento político de Bolívar, tan bien analizado por Luis Alberto Cabrales. Aquel volcán que era la personalidad proteica del Libertador, había fundido ya toda la ganga confusa de ideales grecorromanos y jacobinos, de iluminismo y sueños románticos, de viajes y estudios desordenados; su genio y su experiencia ya no vacilan en 1826. El sabe ya que acertaba en 1821, cuando al oír repicar las campanas que celebraban la nueva y utópica Constitución, dijo sombríamente: "Están doblando por Colombia". El conoce bien a los países que ha liberado y creado, y señala, en el famoso mensaje de remisión de la Constitución de 1826 para Bolivia, a los dos enemigos de las nuevas repúblicas: la tiranía y la anarquía. Aquel poder electoral filtrado como el de Sieyés, apto para dar confianza y adhesión, pero no para deshacer ni imponer los caprichos momentáneos de la masa; aquel equilibrado poder legislativo, dividido en los tres brazos de Tribunos, Senadores y Censores; aquel ejecutivo cuasi-monárquico, verdadera "monarquía caudillal" —como la denomina Giménez Caballero— con un Presidente vitalicio, que designa a su sucesor, y que dirige, auxiliado por el Vicepresidente y tres Secretarios de Estado, la Administración, pero severamente coartada su posible arbitrariedad, sobre todo en materia de nombramientos, por un poder judicial plenamente independiente: todo está pensado en función de aquellos Scila y Caribdis de la política hispanoamericana. Con razón Cabrales admira este edificio armónico y viable en las particulares circunstancias hispanoamericanas, y señala que donde algo semejan-

te ha podido prosperar el funcionamiento ha sido bueno, en el Chile de Portales o en el Méjico de Porfirio Díaz [7]. Pues bien: Bolívar sabe ya que el federalismo sudamericano sólo será posible sobre esta base, si ha de ser real y constructivo; que si el federalismo suizo se construyó sobre la idea de independencia, y el norteamericano sobre la de democracia (y más tarde el alemán habría de montarse sobre una idea nacionalista y aun racial), el federalismo sudamericano tendrá que ser caudillal y minoritario, porque la clase media está en formación y el PUEBLO está todavía fraguando en una labor de siglos, equivalente a la del Medioevo europeo, como bien ha visto en nuestros días A. Caso.

Federación, Constitución bolivariana, sin dejar de soñar en la Hispanidad de un día que vendrá. Pienso que todo este ideario bolivariano sigue en pie, más la experiencia confirmadora de un siglo de contraprueba. Tal vez de las convulsiones del mundo presente surja el Continuador, que haga eco al galope de los centauros de Junin con el tronar de veloces trimotores.

---

[7] «Allí donde las doctrinas democráticas en su más pura esencia informaron los códigos y las leyes; donde el espíritu hispánico de raigambre colonial fué desechado y combatido con más brío y encono, allí el caos fué más destructor y permanente. Donde restos de las doctrinas bolivarianas—aunque deformadas y desvaídas—fueron la médula de las leyes o las costumbres políticas, allí se logró el orden y la paz, y el florecimiento de las artes y de las ciencias y hasta un relativo empuje de carácter conquistador e imperialista» (Cabrales, *Desastre demoliberal y supervivencias bolivarianas*. en Revista de Estudios Políticos, XXXI. Madrid, 1950. Pág. 171 sgs.).

Manuel Fraga Iribarne.
Facultad de Ciencias Políticas y Económicas.
MADRID (España).

ESPERANZA Y DESENGAÑO DE FRANCISCO DE MIRANDA

POR

ANGEL ANTONIO LAGO CARBALLO

BOCHINCHE, bochinche; esta gente no sabe hacer más que bochinche.

¡Para eso él se había mantenido en vigilia durante meses, durante años, mientras los demás dormían! Para que cuando estuviese entregado al sueño, fuesen a despertarle...

Era la madrugada del 30 de julio de 1812. Don Francisco de Miranda dormía. Ante él, sacándole de su reposo, su ayudante Soublette, y los oficiales, Simón Bolívar, Mires, Carabaño, Chatillón y Montilla. Después de aquella anticipada amanecida muy poco le quedaba por hacer a don Francisco de Miranda. Prisión en Puerto Cabello, en Puerto Rico y en la Carraca de Cádiz. Y aquí la muerte, casi tan impensadamente como el despertar de Caracas. Muy poco le quedaba por hacer: sufrir unos años, morir. ¿Y lo que había hecho? ¿Qué es lo que había hecho Francisco de Miranda desde el 28 de marzo de 1750 en que viniera al mundo?

* * *

Caracas cuando mediaba el siglo XVIII era una importante ciudad. Claro que no era Méjico ni Lima, pero estaba más asomada que ellas al balcón del mar que llevaba al viejo continente. El poeta Ramón de Basterra, al precisar el origen de Venezuela, señalaba

su sentido: era una creación borbónica. Y ya está dicho bastante. El viento que hinchó las velas de la nave venezolana lo traían consigo los barcos de la Compañía Guipuzcoana de Navegación. Y sabido es que estos barcos llevaban, junto con la mercancía, el espíritu nuevo que florecía en Europa.

El viajero Alejandro de Humboldt se detiene complacido al fijar la silueta y los valores de Caracas. Habla —comparándola— de Méjico y de Santa Fe de Bogotá, de Quito y de Lima. En algunos aspectos sale derrotada Caracas, pero el triunfo —junto con La Habana, es verdad— es suyo a la hora de contar «las luces sobre las relaciones políticas de las naciones, las miras más extensas sobre el estado de las colonias y de las metrópolis». Las múltiples comunicaciones con Europa han influído poderosamente en que sea Venezuela el país cuya civilización presente una fisonomía más europeizada.

Sigamos con Humboldt. Aunque él visite Caracas cuando ya lleva Francisco de Miranda cincuenta años sobre sus espaldas, lo que nos diga sobre la ciudad y sus pobladores ha de interesarnos. Dos categorías de hombres establece: la una conserva una viva adhesión a los antiguos usos, a la simplicidad de las costumbres, a la moderación en los deseos. La otra, «ocupándose menos aún del presente que del porvenir, posee una inclinación, irreflexiva a menudo por hábitos e ideas nuevas... Entre los de esta segunda generación conocí en Caracas varios hombres distinguidos al igual por su afición al estudio, la apacibilidad de sus costumbres y la elevación de sus sentimientos; y también los he conocido, que desdeñando todas aquellas cosas estimables y bellas que exhiben el carácter, la literatura y las artes españolas, han perdido su individualidad nacional sin haber recogido, en sus relaciones con los extranjeros, nociones precisas sobre las verdaderas bases de la felicidad y del orden social» [1].

No olvidemos esta consideración de Humboldt, pues nos va quizá a proporcionar la clave para entender lo que fué la vida, ventura y desventura de Francisco de Miranda.

Este se siente oprimido en Caracas. Un pleito reciente de su familia a propósito de un reconocimiento de hidalguía, le empuja hacia la Península. Atrás deja un paisaje que no volverá a contemplar sino cuando el cansancio ronde su mirada. Quedan atrás calles y casas de sus años niños. Casas con patios y jardines donde

---

[1] Alejandro de Humboldt: *Viaje a las regiones equinocciales del Nuevo Continente*. Caracas, 1941. Tomo II, pág. 331.

crecen catoperices, naranjos, guayabos, tamarindos, mamones, acacias, chaguaramos, palmeras. Aquella algarabía de colores y aromas es difícil que se encuentre en las tierras que ha de recorrer. El cambio no dejará de ser brusco, aunque Andalucía sirva para dulcificarlo.

En abril de 1771 ya le tenemos en Madrid. Antes de que termine el año siguiente ha comprado su despacho de Capitán. Y pronto, Melilla. Y cinco años después a Cuba con el General Juan Manuel Cagigal, el que ha de ser su probado y gran amigo. Y al siguiente —1781—, la toma de Pensacola, en la Florida, le dará el grado de Teniente Coronel. (España, al prestar su ayuda a los norteamericanos en su emancipación de Inglaterra, da una lección que bien aprendida irá en contra del maestro. Y Miranda será el mejor alumno.)

Una misión especial le lleva después a Jamaica. El resultado del viaje con algunas confusas y misteriosas gestiones producirá un proceso. Largo, muy largo; tanto, que no ha de concluirse —con la absolución de Miranda y Cagigal— hasta 1799 [2].

Huye Miranda del proceso y de los tribunales españoles. Y entonces comienza a viajar. Van a ser meses y años de viajes. Ciudades, países, personajes. Verá mucho y pretenderá verlo todo. No hace, en última instancia, sino seguir en esto, como en tantas otras cosas, el proceder de los hombres de su siglo.

* * *

Esta primera época de la vida de Francisco de Miranda no ha sido exactamente valorada por sus biógrafos. Unos, pasan sobre ella como si fuese una hoguera. Otros, se detienen con regusto y mal gusto en detalles pintorescos, pero sin importancia. El proceder de unos y otros está motivado por su mal entendimiento del siglo XVIII.

«Se gusta de ser sabio, pero se trata de serlo a poca costa; tal es particularmente el genio de nuestro siglo», observa uno de los redactores de las *Memorias* de Trevoux, el mes de agosto de 1715 [3]. Y buen modo de acrecer saberes es viajar con los ojos de la cara y

---

[2] Sobre la misión a Jamaica de Miranda presenta una importante documentación Salvador de Madariaga en *Cuadro Histórico de las Indias*. Buenos Aires, 1945, pág. 1004. Es muy interesante la sugestión de Madariaga de que quizá fué en Jamaica donde Miranda comenzó a comprometerse con la masonería.

[3] Paul Hazard: *El pensamiento europeo en el siglo* XVIII. Ed. española. Madrid, 1946. Pág. 197.

del entendimiento bien abiertos. Viajar y observar, tomar notas, archivar proyectos, minutas, itinerarios, recortes y avisos de periódicos. Hacer amistad y establecer relaciones con gentes diversas: políticos, escritores, militares, comerciantes. Conocer a las damas del gran mundo y a las que no lo son. Verlo todo o, por lo menos, intentarlo. Cárceles y museos, bibliotecas y hospitales, industrias (las máquinas recién inventadas) y teatros, academias militares y laboratorios. Entrar en las iglesias —no importa la religión o la secta— y contemplar a los fieles. Y, naturalmente, anotarlo todo, apuntarlo todo, que para eso están los personales *Diarios*.

No otra cosa va a hacer Miranda a lo largo de su vida. Viajará mucho, visitará los más diversos lugares, conocerá las glorias y miserias de las cortes europeas. Poco a poco se irá definiendo el sentido de su continuo azacaneo, pues sería escribir historia preconcebida suponer que ya desde un principio no guía a Miranda otro objetivo que hacer adeptos para la causa de la independencia hispanoamericana. Esa es una idea que no llegará a tomar expresión verdadera sino cuando sea la mejor carta a jugar con el ministro inglés William Pitt.

Hasta entonces los viajes tendrán una motivación de aprendizaje y de curiosidad. También —¡cómo no!, si estamos en el XVIII— tendrán un cierto aire de aventura. El itinerario es atractivo: Charleston, Nueva York, Filadelfia, Boston, Londres, Postdam, Viena, Trieste, Venecia, Verona, Parma, Bolonia, Florencia, Siena, Roma, Corinto, Salamina, Atenas, Esmirna, Estambul, Constantinopla. Y Rusia: Kerson, Sebastopol, Kiev, Moscú, San Petersburgo, y después, Estocolmo, Cristianía, Copenhague. De allí, a Hamburgo. Excursiones por Holanda, Bélgica, las provincias del Rhin, Norte de Italia. Y entrando por Marsella, cruzar Francia camino de Londres. Dejemos allí a Miranda, quien en Inglaterra va a comenzar una nueva etapa.

Tan dilatado y sugestivo viaje va cargado de hechos de muy distinto matiz. Sería reducir la personalidad de Miranda creerle, sin más, un aventurero. Lo que ocurre es que la simple vida de un hombre de acción como él, posee inexcusablemente perfil de aventura. Miranda no emprenderá ningún viaje sin cartas de presentación y recomendación para el lugar hacia el que se encamina. No le fallarán los amigos y recomendados. Allá en Norteamérica lo fueron Wáshington, Hamilton, Knox, Paine, King. Y, naturalmente, el Ministro de España, Rendón. Y después, en su primer paso por Inglaterra, el Embajador de España Bernardo del Campo. Ya en el Continente, la nómina de sus relaciones tiene nombres cada



FRANCISCO DE MIRANDA

vez más importantes. En Postdam asiste a las maniobras militares que preside el Gran Federico. En Italia se relaciona con los jesuítas expulsados de América. Y en Kerson conoce al dueño de los destinos de Rusia: el Príncipe Potemkin, con quien viaja por Crimea. Y a los Príncipes Dolgorousky y Nassau. En Kiev será presentado a la Emperatriz Catalina II. Ya está de lleno en la Corte Imperial. Un año más tarde tratará al Rey Estanislao II de Polonia y más tarde al Rey de Suecia Gustavo III [4]. Y en Dinamarca, al Príncipe Real y a su primer Ministro. Pero su lista no se nutre tan sólo de reyes o cortesanos. Figuran en ella nombres tan diversos como Haynd, Beccaria, Lavater, Hamsterhuye, Camper, Klopstok, Gibbon, Fabre, el abate Raynal, Sergel...

Miranda no dudará en ningún momento en hacerse el importante. El, que ha huído de la justicia española y se dice perseguido por la Inquisición, usará el uniforme de coronel español, hasta que la reclamación de Macanaz, representante de España ante Catalina II, lo impida. Cuando esto suceda, la Emperatriz le concederá el título de coronel ruso y le dirá que «si el Imperio Español estaba en peligro por mí [F. de M.], en ninguna parte podría yo estar mejor que en Rusia, pues era estar a la mayor distancia». Para hacerse valorar, no dudará de llamarse «noble mejicano» o en usar el título de Conde. Posee una simpatía y le rodea un hálito de misterio que le harán vencer todos los obstáculos. Es la misma Catalina quien precisa que el aprecio que tenía por Miranda «no era por el rango que yo tenía en España, sino por mis calidades personales que su majestad conocía particularmente y que por ellas me había adquirido su estima y protección» [5].

Todo nos lo contará él en su *Diario*, que encierra un importantísimo y original material para el estudioso del siglo XVIII. En las páginas que cotidianamente escribe deja recogido su múltiple quehacer con absoluta sinceridad. Allí están sus imaginaciones y sus realidades. Sus afanes de grandezas y sus artilugios. Tales sus sucesivos cambios de nombre. No deja de ser curiosa la amplia lista de éstos: Señor de Merán, en Hamburgo; en Suiza, señor de Meirat: Coronel Martín de Mariland, en Roma; en tierras norteñas, coronel Mirandow; M. de Merioff, en la república bátava; Monsieur

---

[4] Escrito este artículo, el Seminario de Problemas Hispanoamericanos me facilita el libro *Miranda, i Sverige och Norge 1787*. Stockholm, 1950. en el que se traduce al sueco la parte del *Archivo* de Miranda relativa a aquel país y en cuyo apéndice en castellano se publican sendos fragmentos de las *Memorias* del Almirante Tersmeden y de Rutger Fredrik Hochschild, secretario ministerial. que representan curiosos juicios sobre la personalidad de Miranda.

[5] *Archivo del General Miranda*. Caracas, 1929-38. Tomo II, pág. 419.

Meroud, por los caminos de Francia; Míster Martín, en Inglaterra y Estados Unidos; Gabriel Eduardo Lerroux d'Helander, en una disfrazada fuga de París; don Pancho, Un Peruano o Un Americano, en sus salidas a la andanza periodística, y José Amindra, en sus últimos días de prisionero [6]. A él mismo debemos estos datos. El será también quien minuciosamente anote sus frecuentes «sacrificios a Venus», precisando sin el menor pudor y aun con grosería los más íntimos detalles, hasta tal punto que hace sospechar de algo patológico.

Y todo esto mezclado con sus apuntes sobre museos, cárceles, fortalezas, bibliotecas, muelles; sus estadísticas de población, hospitales, ejércitos. Y sus críticas rápidas y sagaces acerca de la sociedad, los centros culturales, los gobiernos y sistemas políticos de los países que visita. No es extraño que un día en Copenhague se le salga del alma: «¡Oh, qué melancólicas ideas han rodeado mi espíritu, que no sé cómo se pliega a tantas y varias impresiones como me ocurren» [7].

* * *

Habíamos dejado a Miranda en Londres. A su paso por Francia ha podido comprobar la desazón política y social que anuncia días de revolución. En Inglaterra ha de encontrar un ambiente distinto. Contará con amigos importantes —Sheridan, Fox, Bentham, Priestley, Burke—, que han de llevarle hasta el despacho del Ministro Pitt. Sus conversaciones con el omnipotente hombre de gobierno han de mostrarnos hasta qué punto Miranda, a pesar de haber viajado por cien ciudades y conocido a mil gentes diversas, posee una asombrosa ingenuidad. Desde el primer momento será instrumento de Pitt, aunque cuando se dé cuenta de ello intente desasirse de la telaraña que le envuelve.

Su llegada a Londres coincide con una fuerte tensión entre Inglaterra y España en relación con el incidente de la bahía de Nutka, en la costa del Pacífico norteamericano. A Pitt le interesa profundamente cuanto le dice Miranda, pues comprende que no son sino cartas que puede jugar contra España. Después del primer cambio de impresiones, el caraqueño elevará a Pitt una propuesta —5 de marzo de 1790— en la que tras una exposición de motivos en la que están mezclados argumentos verdaderos y falsos, solicita la ayuda de Inglaterra en la independencia hispanoamericana. Como contra-

---

[6] José Nucete-Sardi: *Aventura y tragedia de don F. de M.* «Rev. Nacional de Cultura». Caracas, enero-abril 1950. Pág. 166.
[7] *Archivo.* Tomo III, pág. 149.

prestación a este servicio señala que «América tiene un vastísimo comercio que ofrecer con preferencia a la Inglaterra, tiene tesoros con que pagar puntualmente los servicios que se le hagan, y aun para pagar una parte esencial de la deuda nacional de esta Nación; por cuyas razones, juzgando de mutuo interés estos importantes asuntos, espera la América que uniéndose por un pacto solemne a la Inglaterra, estableciendo un gobierno libre, y semejante, y combinándose un plan de Comercio recíprocamente ventajoso, vengan estas dos naciones a formar el más respetable y preponderante cuerpo político del mundo» [8]. La ayuda está cifrada por Miranda en 12 ó 15.000 hombres de infantería y 15 navíos de línea. Al final de la comunicación dice que puede hablarse también de la posibilidad de un canal de navegación en el Istmo de Panamá, que facilite el comercio de la China y del Mar del Sur.

Además, promete enviarle más tarde determinados documentos sobre la población, riqueza y recursos naturales de América; estado de la escuadra española, listas de jesuítas y ex jesuítas expulsados, de la organización del Gobierno libre en América; relación detallada de las sublevaciones en el Cuzco y en Santa Fe de Bogotá.

Para el inglés no deja de tener interés la exposición de Miranda, y sigue con atención las explicaciones sobre el modo de conducir las operaciones. Miranda se vale de un mapa («como buen escolar, él [Pitt] se ponía a gatas para comprender el mapa, que estaba tendido sobre el encarpetado del suelo») [9].

Mas muy pronto comenzó a perder interés para el inglés la persona de Miranda. Pitt y el Ministro de Estado Grenville negociaban con el Embajador de España, y al final Floridablanca aceptaría una transacción. Miranda quedaba arrinconado. Con amargura dijo a Barteuer, Agregado de la Embajada Rusa: «Pitt es un monstruo que no parece tener más guía que el Príncipe de Maquiavelo. Me han vendido por un tratado de comercio con España» [10].

Miranda pasará unos meses de desengaño y zozobra. A la desilusión que le causa la actitud de Pitt se une su pésima situación económica. Solicita en enero de 1791 «un apoyo anual competente», que promete devolver en cuanto recobre su «propiedad en Suramérica», apoyo que le ha de ser regateado, pues en vez de las mil libras ofrecidas sólo le serán enviadas quinientas.

---

[8] *Archivo.* Tomo XV, págs. 114 a 117.
[9] *Archivo.* Tomo XV, pág. 121.
[10] William Spence Robertson: *The Life of Miranda.* Chapel Hill. 1929. Tomo I. Pág. 112. Citado por S. de Madariaga.

Más grave que esta informalidad será para Miranda el que Pitt no le devuelva los documentos que le había facilitado. Pasan los meses y el 18 de septiembre de 1791 insiste Miranda en una carta al Primer Ministro recordándole que se trataba de un depósito, el cual «j'espere que le tout me soit remis, sans garder copie, traduction ou outre» [11]. Seis meses espera paciente e inútilmente la restitución de los documentos. Y el 17 de marzo de 1792, nueva carta, esta vez escrita en un tono duro que se quiebra al hablar de dinero. El secretario del Ministro le ha devuelto cuatro documentos (precisamente los menos importantes) de los diez que le había confiado. «Monsieur, des papiers remis personnellement au premier Ministre de la grande Bretragne, jugés par lui d'une haute importance nationale... égarés! Permettez-moi de suspendre les reflexions que la singularité de ces circonstances fait naitre» [12]. Pero a renglón seguido acepta ochocientas libras, firmando un recibo en el que consta haberle sido entregadas por Mr. Pitt.

Tres días después salía para Francia.

* * *

París, 1792. «Ahora la existencia misma es un azar», oirá Miranda a uno de sus primeros amigos franceses: el Alcalde Pétion. Ante la nueva vida surgen nuevos amigos y nuevas posibilidades. No es Miranda hombre para segundos planos. Muy pronto se incorporará a la sociedad y revolución francesas. Lunes y viernes, en el salón de madame Roland; los domingos, en el de miss Williams, poetisa inglesa, revolucionaria por deporte. En agosto será Pétion quien le proponga entrar al servicio de Francia [13].

Conoce a M. Servan, Ministro de la Guerra, quien le promete emplearle como «mariscal de campo» de los ejércitos franceses. Miranda fija por escrito sus condiciones: Debe entrar en el Ejército con el grado y sueldo de mariscal de campo; una vez terminada la guerra se le empleará en un puesto que pueda darle una renta para

---

[11] *Archivo*. Tomo XV, pág. 139.

[12] *Archivo*. Tomo XV, pág. 143.

[13] Una prueba del afán de darse importancia de Miranda la encontramos en lo que escribe el 11 de agosto en su *Diario:* «Le hice presente mi calidad de extranjero y la ingratitud que después experimentaría, como lo había visto en América, además de las grandes ventajas que iba a perder en América, en Rusia, etc.» Y tres líneas más arriba dice que el Alcalde le hace la proposición, *viéndome decidido a partir de un momento a otro para Inglaterra, donde yo tenía compromisos de grande importancia.* Después de saber el estado de sus relaciones con Pitt, no deja de ser curiosa la afirmación que hemos subrayado. *Archivo*. Tomo VIII, pág. 1.

vivir decentemente en Francia. Y tercero, «siendo la libertad de los demás pueblos un objeto también interesante para la nación francesa y principalmente la libertad de los pueblos que habitan la América del Sur (o Colonias hispanoamericanas), que con su comercio con Francia hacen gran consumo de sus mercaderías y que desean igualmente sacudir el yugo de la opresión para unirse con aquélla; es necesario que su causa sea eficazmente protegida por Francia...» [14].

Miranda es un candoroso devoto de la libertad, a la que rinde culto ingenuo de humanista imbuído de literatura y de historia, ajeno todavía a la áspera lucha con las realidades [15]. Acepta el cargo militar e inmediatamente entra en batalla. El 12 de septiembre, ocho días antes de Valmy, bate al conde Kalkreuth en Briquenay. Luego será la más sonora victoria de Valmy, en la que Dumouriez triunfa gracias al esfuerzo previo de Miranda.

Brissot y Pétion le ofrecen el mando de una expedición a Santo Domingo, pero contesta que él no quiere luchar por la emancipación de las colonias francesas sino de las españolas. Rechazado el ofrecimiento, sigue su campaña como Lugarteniente General. Muy pronto alcanzará un firme triunfo: Amberes.

Pero con los triunfos vendrán los celos y las rivalidades, que, unidos al giro que se va produciendo en el seno de la Revolución. acabarán por llevar a Miranda ante la Convención.

Preso en la Conciergerie, su proceso durará del 12 al 16 de mayo de 1793, y él mismo facilitará a su defensor, Cheveau-Lagarde, los mejores argumentos que le darán la victoria. Pero con el triunfo de los Montañeses es nuevamente apresado. Meses más tarde —caído ya Robespierre—, vuelve a quedar en libertad [16].

Llegan para Miranda años de relativa tranquilidad. Vuelve a ser el hombre interesado por las corrientes del pensamiento, amigo de reuniones donde se discute un amplio repertorio de temas. Nuevas relaciones en que lo amoroso se conjuga con lo político: Marquesa de Custine, Baronesa de Stael, la viuda de Pétion. Pero no, no puede Miranda estarse quieto. Tiene que volver a Londres, que volver a hablar con Pitt. Mas para hacerlo hay que llevar nuevos y originales pretextos. Y si no existen, se inventan. Esto es lo que hace: sacarse de la manga lo que la historia va a llamar «Acta de

---

[14] *Archivo*. Tomo VIII, pág. 7.

[15] C. Parra Pérez: *Páginas de historia y de polémica*. Caracas, 1943. Pág. 120 y ss.

[16] Sobre esta etapa C. Parra Pérez tiene un libro importante, *Miranda et la Revolution Française*. París, 1925.

París». Sus firmantes se llamarán a sí mismos: «Diputados de villas y provincias de la América Meridional». Son éstos: José del Pozo y Sucre, Manuel José de Salas, Pedro José Caro y Pablo de Olavide. De los dos primeros es dudosa su existencia. Es más que probable que esta Junta no haya existido más que en los papeles y en la imaginación de Miranda [17].

El caso es que esta «maravillosa fábula poética» [18] surte sus efectos y es recibido por Pitt. Se solicita de nuevo la colaboración de Inglaterra en la emancipación hispanoamericana; las compensaciones para Inglaterra y Estados Unidos quedan bien claras. Más expresivas que el documento serán sus palabras. Pero Pitt no es ingenuo en la ilimitada medida de su interlocutor. Esta vez le presenta un temor nuevo: «pues si un sistema por el modo de Francia se intentase introducir en el país, aseguro a usted (me replicó con viveza) que más bien querríamos que los americanos españoles continuasen por un siglo súbditos obedientes bajo del opresivo gobierno del Rey de España, que verles sumergidos en las calamidades del abominable sistema de los franceses» [19]. Admirado sale de la entrevista el venezolano por el «buen acogimiento» del ministro inglés. Recobra confianza a la que dan alas los sucesos de Tierra Firme en donde acaba de producirse la conspiración de Gual y España.

Hay que esperar, pero sin descanso. Intensificará Miranda su acción en las Logias de la masonería. Miranda ha de ser el que introduzca en los secretos de la secta a Bernardo O'Higgins. Por aquellos días el ex jesuíta Vizcardo le entrega lo que será el pregón que mueva a independencia: «Carta a los españoles americanos».

Muy pronto surgirán traiciones, y no la menos grave la de su agente Pedro José Caro. Nadie se extrañe de un desengaño crecido por el silencio y desatención en que ha vuelto a caer Pitt. Miranda, que se acerca a los cincuenta años con una vida repleta de peripecias, no puede librarse de que el desánimo empiece a rondar su espíritu. En busca de nuevos alientos volverá a cruzar el Canal de la Mancha.

* * *

1800. Está Miranda en París, adonde le ha llevado la esperanza de encontrar apoyo en Napoleón. Pero es hombre a quien acompañan los recelos ajenos, que esta vez tienen un nombre temible: Fouché. Pronto una breve prisión y de nuevo Inglaterra.

---

[17] S. de Madariaga: *o. c.*, pág. 874.
[18] Mariano Picón-Salas: *Miranda*. Buenos Aires, 1946. Pág. 72.
[19] *Archivo*. Tomo XV, pág. 267.

Aunque la ausencia haya sido corta, Miranda vuelve con nuevos planes, con hipótesis recién urdidas. Habla trágicamente del peligro que corre Inglaterra si se deja ganar en la carrera americana por Francia. El sabe que el equilibrio de poderes europeo puede ser alterado con relativa facilidad. Lo que él ignora es que para los ingleses él no es más que una pesa que colocarán en un platillo u otro según convenga. Ahora quienes le escuchan se llaman Vansittart y Lord Sant Vincent. El venezolano ha cambiado la táctica y ya no pide tanto dinero cuanto ayuda política. Le oyen complacidos porque ven sus concepciones ausentes de ideas revolucionarias. Le prometen un barco, le asignan una pensión anual superior a las que había disfrutado. Miranda goza en estos momentos: su ensueño va ganando silueta, y por otra parte su vida adquiere sosiego y comodidad. Tiene una casa mejor, lee, estudia griego y se fija en Sara Andrews, su ama de llaves. Sara pondrá orden y reposo en la vida de este apasionado y sensual gozador y le dará dos hijos que años más tarde habrá de reconocer Miranda. Vida burguesa y apacible, con visitas a los museos y diversiones domingueras. Mientras tanto, la diplomacia inglesa, sin dejar de jugar con él, echará sus cartas al tapete francés. No; no hay que desnivelar la balanza: Paz de Amiens, 1802.

Jugar, perder, vuelta a empezar. Todo menos darse cuenta de que quien juega de verdad es Inglaterra, que irá siempre a lo suyo, al negocio seguro. Y las ayudas que preste a Miranda o a Sir Horace Popham, las prestará pensando en las rentas que produzcan. De vez en cuando Miranda comprende el interés bastardo de los ingleses. Todo irá añadiendo amargura a su espíritu.

En la primavera de 1804 vuelve Pitt al Ministerio. Mala señal la presencia de este hombre, que ya por dos veces le ha decepcionado, y que en esta ocasión le concede 1.600 libras y un pasaporte para que marche a los Estados Unidos. Tan acabado emprende el viaje, que antes redacta su testamento: «A mis amadas hermanas y sobrinos», a los Archivos de Caracas, «a Sara», «a John Turnbull», que siempre le prestó decidida ayuda económica...

Wáshington, 1805. El Presidente Jefferson recibe al General Miranda. Y también Madison, el Ministro de Estado. Otra vez sobre el tapete los planes bien sabidos de memoria. Forcejeo, porque los Estados Unidos no quieren romper su paz con España; simpatía, porque verán con buenos ojos la independencia de la América del Sur. Y Miranda adelante: ya tiene el hombre —Ogden— que le entregará un barco para su aventura. *Leandro* —su primer hijo con Sara— será el nombre del navío. Banderín de enganche para liber-

tar a Venezuela: la empresa promete, y no faltan desocupados en tabernas y muelles. ¡Cómo abrirían los ojos aquellas gentes cuando en altamar viesen a Miranda, de gran uniforme, pasearse por cubierta o con roja bata ir de mañana a tomar su baño de barril! [20]. Buen andar lleva el barco, pero mejor lo llevan los mensajes en los que el Marqués de Casa Irujo, Ministro de España en Wáshington, previene a los venezolanos. La empresa tiene un final adverso y Miranda irá a recalar a Trinidad, a Barbados y Granada, pidiendo ayuda para volver a la carga. Esta vez la meta será Coro. Y cuando se alcance, con ella llegará, de nuevo, el desengaño. Toda la vida hablando del ansia de los americanos por alcanzar la libertad, y cuando llega la ocasión no hay sino silencio e indiferencia. Tras el fracaso de la empresa, unido al que ha sufrido Popham en Buenos Aires, se reúnen los dos derrotados en Trinidad. Hay que volver a Londres, pues se anuncia que Sir Arthur Wellesley está preparando una expedición. Vuelta a ilusionarse, sin sospechar que los navíos y tropas que manda el que va a ser Duque de Wellington no han de acudir en su ayuda, sino que, por el contrario, serán enviadas a Portugal y España en contra del invasor francés.

Miranda vuelve a su antigua casa donde le espera Sara con los dos hijos. Visitas, promesas, cartas que van a América, emisarios que de allí llegan, todos con las mismas peticiones, todos esperando las mismas ayudas. Y el General cada vez más cansado, comprendiendo que se le van de las manos sus grandes ilusiones.

Pero, «genio y figura...». En 1809 conoce a Lady Stanhope, audaz, sugestiva, compleja, deslumbrante, «es realmente una rareza entre su sexo». Tan viva impresión causará Miranda a esta singular mujer, que le recordará a la hora de hacer testamento [21].

Entre tanto, algo ha pasado en España. Algo y decisivo está ocurriendo en América. A Londres ha llegado una Comisión integrada por Simón Bolívar, Luis López Méndez y Andrés Bello: quieren negociar con el Gobierno inglés. Una instrucción privada les es dada en Caracas, y dice así: «Defenderse de Miranda o aprovechar sólo su concurso de algún modo que sea decente a la Comisión» [22].

* * *

---

[20] Picón-Salas: *o. c.*, pág. 135.
[21] Parra-Pérez: *Papeles...*, pág. 58.
[22] Picón-Salas: *o. c.*, pág. 170.

Comienza el último acto. Un primer cuadro de breve duración, en el que Bolívar se decide a rogar a Miranda que regrese a Venezuela. Un segundo cuadro con Miranda en Caracas. En torno de él se alza el recelo de unos y otros. El mucho viajar, el haberse considerado ciudadano de varias naciones, el haberse sentido como en su casa cuando estaba en las ajenas, le hace extraño en Caracas. Además, él es hombre que casi todo lo aprendió en los libros, que sigue creyendo en el valor paradigmático de instituciones que tuvieron vida en tiempos pasados, y su lenguaje disuena más de lo que él quisiera del arrebatado discurso de sus compatriotas. Estos están en su momento exaltado, romántico, y el viejo don Francisco de Miranda lleva metido en el hondón del alma sus modos dieciochescos. Al principio no será elegido diputado, y tendrá que refugiarse en la Presidencia de la «Sociedad Patriótica» en donde la gente joven discursea y se acalora. Pero está en el Congreso cuando se firma el Acta de la Independencia de Venezuela el 5 de julio de 1811. Y de vez en cuando no falta un motivo de discordancia entre Bolívar y Miranda, representativos de dos actitudes que con un fondo común presentan fuertes diferencias. Y aunque Miranda es considerado anticuado e impropio, a él se recurre cuando por la reacción realista que Monteverde acaudilla es preciso nombrar un Generalísimo que concentre el poder y la dirección. Y en verdad que poco puede hacer el viejo General por salir adelante en la empresa que le ha sido confiada. Se sabe casi solo, incomprendido, y hace ya tiempo que sus ideas, trabajadas en aquella refinada Europa, han hecho crisis en lo más íntimo de su conciencia, sobresaltada y desconcertada ante aquella realidad. No es extraño que capitulase ante las victorias de Monteverde.

Todo se ha acabado: Bolívar y los suyos no pueden aprobar la debilidad del anciano General. Le irán a detener en grupo cuando se hubiese entregado a un simple soldado, cuando él ante sí mismo se había dimitido.

Atrás quedaban sus viejos sueños de Nueva York, Petersburgo, París, Londres..., sueños que su vida y su muerte iban a hacer posibles, aunque no tan ajustados a sus proyectos, tantas veces bañados de ingenuidad. El se daba cuenta tarde, demasiado tarde, de que había hablado de memoria a pesar de datos y estadísticas. Comprendía ahora que no conocía a América, que ignoraba el impulso vital y falto de respeto que había de prescindir de sus largos años de proyectos, de acción y de aventura. No podía prever que la América por él imaginada se iría definiendo a lo largo de veni-

deros años, aunque nunca libre de ser objeto de atenciones interesadas y de presiones extrañas. Lo único que sabía don Francisco de Miranda en la alta noche del 30 de julio de 1812 era de desengaños y traiciones. Y acertó a dejarnos como meditación su queja: Bochinche, bochinche, esta gente no sabe hacer más que bochinche...

A. A. Lago Carballo.
Donoso Cortés, 65.
MADRID (España).

3





MAS ALLA DEL UMBRAL

POR

JOSE MARIA VALVERDE

(Softly my Future climbs the stair,
I fumble at my childhood's prayer—
So soon to be a child no more!
Eternity, I'm coming, Sir,—
Master, I've seen that face before.

Emily Dickinson)

Ya sé, ya sé que estaba amaneciendo,
y en la neblina y en tus vagos párpados
empezaba la tierra, todavía
menos costumbre que ilusión, brotada
de un poso de campanas y de soles
madrugados de tu niñez. Cercando
el despertar con voz de caracola,
casi haciéndote daño, la esperanza,
desbordada y sin rostro, igual que todas
las mañanas, cantaba por tus venas
como un golpe de miel ebria, disuelto
al caer dentro de tu corazón.

Niña desobediente a los deberes
de ser mujer, la cifra de tus años,
obstinada en tu infancia, en alargarla,
a esa hora sentías tú la vida

golosamente retrasada, entera,
palpada como fruta que da lástima
morder, por no romper la tersa piel.

Pero al salir un poco más a flote,
de súbito, entre el vaho rumoroso
de mares, de ciudades y de puentes,
sentiste que perdía pie un latido,
que te había llamado una voz nueva
con un nombre más grave, más secreto
e ineludible: el nombre de tu muerte;
que un pájaro augural se había oído,
y un viento del amor, por un instante,
vino a cubrir el ruido de las olas.

Como si amanecieras a un domingo
más solemne, aguardado largamente,
mirándolo acercarse y conversándolo,
y al comprender que es hoy, que ya no cabe
más ilusión, entonces lo temieras,
lo quisieras dejar para otro día,
aplazarlo hasta nunca, por el miedo
a su cansado atardecer, la vuelta
de la fiesta, hacia el lunes, recontando
lo que por fin fué todo lo soñado;
así sentiste el corazón, con vértigo
alzarse contra el tiempo, rebelarse
contra su mismo peso de manzana,
vertido sin remedio hacia unas manos.

No era ya un nombre de hombre, ni estos ojos
en solemne atender al sacrificio,
no era esta voz quebrada, tal de un niño
que pide una limosna de ser grande
y de tener dolores de varón,

sino que viste atrás el hado, el tiempo,
la seria obligación de vida y tránsito.
Al fin, habrías de cumplir tus años,
sin demorarlos más; y recibías
al destino con tus trajes de niña,
hasta acabar de usarlos, por vez última.

Pensaste: "Y esto es todo. Mis inmensos
sueños son esto, igual que si muriera."
Yo entré casi con pena, deteniéndome
ante ti, en tu país de luz antigua,
estremecido de respeto, viendo
tu casa, donde siempre es Navidades,
tu verano descalzo, siempre el mismo,
en que regresas a tu origen quieto,
tu crecer junto al mar, en sus raíces.

Ea, todo acabó. Pues todo sigue,
pero, ya no es la misma tu mirada;
como si hubieras puesto un nuevo espejo,
hay una doble luz hoy en tu cuarto.
Llegó el amor a saltear tus reinos
de inmóvil sol, y no por los caminos
por que se viene y va hasta los inviernos;
ha venido del lado de la playa,
vagabundo, bajando desde el monte
donde se oía el mundo por las tardes.
Ahora sabes qué inútil fué volverte
a la pared, a atar el hilo roto,
querer resucitar viejos muñecos,
con mano dulce sujetar el alma.

Yo te vi someterte poco a poco,
quitarte la corona de ilusiones,
descender del sitial de libertad

a querer sin querer; he contemplado
tu primera sonrisa temerosa,
distraída, volviéndose a luchar
contigo misma y el amor naciente,
como asomada a una ventana, pero
escuchando hacia dentro de la casa
los pasos de alguien que entra; yo sé cómo
alguna vez, al tiempo de tu risa,
se veía cruzar un pez de sombra
bajo tus ojos de agua abierta y clara.
Ya bajas y gozosamente aceptas
tu parte de dolor y amor. Colocas
mi mano sobre tu cabeza, y dices:
"Heme aquí. Cúmplase en los dos lo escrito."

Pero nunca hay morir. Inesperada
vida, como al pasar de un valle a otro,
nos envuelve y se impone lentamente.
Yo soy igual que tú. Yo tuve miedo
antes también, y, mira: ahora rebusco
hasta lo más pequeño y olvidado
de mí para traerlo a que se queme
en ti. Tras el primer escalofrío,
como al caer una cadena de ancla
por su escobén, con roce helado y súbito,
se abre luego el silencio en anchos cercos
y reina la mañana sobre el barco,
así despierto ahora a la luz nueva,
así siento inundarse en otra sangre,
casi ajena, mi corazón, y palpo,
atónito, el milagro, aun sin verlo,
porque mis ojos todavía empiezan
a aprender de las manos. Todo llega
a la oblación en caravana alegre;
antes, mucho nombraba yo a la muerte

con mi primera voz, y hoy no hace falta;
su sello de verdad definitiva
lo pones tú en mis cosas. Para ti
he crecido de niño con sospecha
de un destino, y he estado preparando
con tiempo mi ternura y mi palabra,
mi antigua sumisión enardecida;
meditando qué fueran unos ojos,
empeñado en hacerme digno, en cada
paso, como si ya me vieras; siempre
vestido para el viaje, y todo en orden.

Aquí lo tienes, échalo en la hoguera
que nos tapa la oscuridad del bosque.
Ven, muerte mía, muerte de ojos claros,
y al hundirme en tus aguas dame vida,
vuelve a acunarme, cántame el nacer
con tu voz, que no se oye de tan pura,
ábreme la mirada al nuevo día,
como tras de haber muerto, donde todo
depone su verdad. Ya, más difuntos,
andamos por un suelo más secreto;
aprendiendo a ser dos, vamos errando
descalzos por lo oscuro de la casa,
por donde el retumbar la voz se nota
que alguien vela en silencio; mientras mana
la esperanza en tinieblas como fuente
que no se oye, mas todo lo enternece;
descendemos a nuestra roca viva
donde se posa el pie de Cristo, el peso
consolador de Dios, como una mano
en la frente del niño ciego; donde
nos empieza a nacer todos los días
nuestro Cristo de dos, resucitando

multiplicado el mundo, que se extiende
ahora con más montes y más tierras.

Y hoy que vamos creyendo en otros días,
juntando más amor para mañana,
y ponemos despacio en una hucha
los besos ahorrados, le decimos
a Cristo que es la hora de que llegue,
hoy que empieza a ser todo verdadero,
para que lo conviva y lo recoja;
que ya puede venir a compartir
nuestro pan de esperanzas, y a sentarse
con nosotros, ahora que tenemos
un rincón, entre dos almas, sin viento,
y una cuna de manos enlazadas;
que bajo nuestro techo de palabras
habite con los dos, para que se haga
verdad lo que decimos, y aprendamos
a estar cerca, y dejados en su sombra,
a ver la paz, y hablar y oír más bajo;
que sobra voz, ya siempre sobra voz...

José María Valverde.
Academia Española.
Piazza San Pietro in Montorio.
ROMA (Italia).

EL EXISTENCIALISMO JUBILOSO DE JORGE GUILLEN

POR

EUGENIO FRUTOS

PREÁMBULO FILOSÓFICO

DESEARÍA excusarme, ante el posible lector de este ensayo, por interponer entre su goce estético y la clara poesía de Jorge Guillén —palabra justa, imagen luminosa, estrofa dibujadora— una barricada de jerga filosófica que no puede añadir claridad a sus poemas. Pero confío en que se me perdone si explico que mi intento es, inversamente, aclarar la revuelta filosofía de hoy al aire resplandeciente de aquella poesía.

El existencialismo actual, de muy diversas direcciones, es juzgado corrientemente como una doctrina de la desesperación y el miserabilismo, a lo que principalmente ha contribuído Sartre, a pesar de sus protestas en contra. Pretendo mostrar en la poesía guilleniana un caso de existencialismo jubiloso. Pero es necesario revisar, siquiera brevemente, qué se ha entendido por existencia, y de aquí la necesidad de este preámbulo.

Platón y Aristóteles sentaron las bases de la metafísica occidental distinguiendo ESENCIA y EXISTENCIA. En ambos la esencia PRECEDE a la existencia. Pero mientras en Platón esta precedencia es interporal (las "esencias" son las Ideas), en Aristóteles se liga a la fluencia temporal de la generación y la corrupción. La esencia "hombre" es un universal, un εἶδος, una SPECIES que, realizada singularmente,

da lugar a "los hombres" realmente existentes. La esencia PUEDE existir: es un "ser posible". La esencia está determinada a existir: es un "ser en potencia". La "mesa posible es "mesa en potencia" cuando el artífice se determina a fabricarla eligiendo el material. La forma ordenadora de esa materia encaja en su individualidad un εἶδος por cuya virtud es lo que es: una mesa. Pero no la esencia mesa, sino "esta mesa", es decir, la esencia concretada singularmente, EXISTIENDO. La EXISTENCIA perfecciona aquí a la esencia, al ser en potencia, como un ACTO. La esencia queda "actualizada", pero no en su universalidad.

¿Pero hemos aclarado con esto qué sea EXISTIR? En este punto las palabras se ponen a jugar un juego de significaciones cruzadas en el que estamos perdidos todavía. Surgen términos: ser, existir, ente. Nos encontramos con que "ser" se usa frecuentemente como sinónimo de "ente", pero no menos frecuentemente con la significación de "existir". Y, sin embargo, no es lo mismo predicar del "hombre" la entidad que la existencia. El ser posible o el ser en potencia no existen como entes concretos: son seres en cuanto "esencias". ¿Pero existen las esencias? Sí, en Platón; relegándolas a un mundo ideal; pero en Aristóteles, sólo en cuanto se realizan en los singulares. Estamos en el camino de la valoración del existente concreto. La Escolástica mantiene esta valoración. Por ello Maritain ha podido hablar, en este sentido, del "existencialismo" de Santo Tomás [1]. Se puede llegar, con el nominalismo, a desvalorizar las esencias. Se puede considerar, con Berkeley, que en el mundo terreno sólo existe lo que es percibido o puede serlo; o, con Kant, a entender que la existencia no es un predicado real, sino una relación, pues existe sólo aquello que encuadra en nuestra experiencia.

Se puede más. Se puede, con Sartre, llegar a dar la vuelta a la frase, y decir: LA EXISTENCIA PRECEDE A LA ESENCIA. Pero con esto realmente la esencia queda negada. Pues la frase significa, referida al hombre, que un hombre existe, y "lo que es" depende de lo que va haciendo conforme va existiendo: "el hombre es lo que se hace". La esencia de cada hombre queda determinada al final de su vivir. Pero, así, desaparece su universalidad. Mas, como Sartre quiere desenvolver una moral y una filosofía de la revolución, ese solipsismo debe ser superado. Para lograrlo Sartre recurre a la "condición humana" en su situación preobjetiva y presubjetiva y a la universalidad

---

[1] *El humanismo de Sto. Tomás de Aquino.* (En «De Bergson a Sto. Tomás de Aquino». Ensayos de Metafísica y de Moral. Trad. de Gilberte Moteau de Buedo. Club de Lectores. Buenos Aires, 1946. Págs. 227-248.

del proyecto que —según él— puede ser entendido por todos los hombres, de cualquier país y época. Estos supuestos no se desprenden lógicamente de su doctrina, pero son base indispensable de su filosofía práctica.

Ahora bien: la revolución sartriana es simplemente una inversión. Supone, como la afirmación tradicional, una previa interpretación del ente. Se supone que el ente es y existe, y se explica, metafísicamente, de un modo o de otro lo que es. Este problema es el problema del ente, pero no el del ser. El problema del ser se plantea más originariamente, tal y como apunta, antes de la construcción metafísica de Platón y Aristóteles, en los presocráticos. Esta es la posición inicial de Heidegger, mucho más revolucionaria, filosóficamente, que la de Sartre [2].

Para Heidegger existencia no se opone a esencia, ni puede ser concebida como un acto que perfecciona a la potencia. La existencia no puede decirse del ente, en sentido propio, pues EC-SISTIR es "estar puesto fuera de la nada" [3] y "en el despejo del ser" o "a la luz del ser" [4]. Mas de esta manera sólo existe el DASEIN y la conocida frase de "El ser y el tiempo". *La "esencia" del* DASEIN *yace en la existencia* quiere decir que la realidad concreta del hombre es estar puesto en la iluminación del ser, en la verdad del ser. El ser "se da" al DASEIN "concediendo su verdad" [5]. Y el DASEIN da ser al ente, que no está puesto en la iluminación del ser, encuadrándolo en su sistema de útiles o reflexionando teóricamente sobre él. Existencia es, pues, *esencia del* DASEIN, pero no de los entes. Ahora bien: el ente sólo se nos descubre en nuestra noción de ser, salvo en la poesía y el arte que llegan al ente mismo en su misterio, por encima o por debajo de su inteligibilidad. Para Gabriel Marcel, *mi* SITUACIÓN FUNDAMENTAL, *que es la de* EXISTIR, *es un misterio* [6].

De esta manera, la designación de una filosofía como "existen-

---

[2] Véase: *Carta sobre el humanismo*. Trad. de A. Wagner de Reyna. (En «Realidad», 7, págs. 1-25; 9, págs. 343-367. Enero-febrero, mayo-junio, 1948. Buenos Aires.) Ver 7, págs. 4-5 y 10-11, especialmente: *Los griegos pensaron en sus tiempos de grandeza sin esos títulos. Ni siquiera llamaron «Filosofía al pensar»* (5), y más adelante: *Es cierto que la Metafísica presenta al ente en su ser, y piensa así el ser del ente. Pero ella no piensa en la diferencia entre ambos* (10).

[3] *¿Qué es Metafísica?* Trad. de X. Zubiri. El Clavo Ardiendo. Ed. Séneca. México, 1946. Pág. 4.

[4] *Realidad*, 7, 14-15 y 11: *El estar en el despejo del ser lo llamo yo la ecsistencia del hombre*. La palabra es *Lichtung*.

[5] *Ibidem*, pág. 21.

[6] G. Oivieri: *La filosofía di Gabriel Marcel* (En «Saggi Filosofici». Inst. di studi filosofici. Sezione di Torino. Milano. Fratelli Bocca, Editori, 1940. (Págs. 137-214.) Para la cita, pág. 205.

cialista" no es unívoca. ¿En qué sentido puede aplicarse este calificativo al mundo poético de Jorge Guillén?

EL "EXISTENCIALISMO" GUILLENIANO

Ciertamente no podemos hablar de una concepción filosófica o de una exposición teorética existencialista en la poesía. Pero, sin duda, el mundo que el poeta crea nos sitúa en una relación con el mundo en que nos movemos y que los filósofos tratan de explicar, incluyendo nuestra situación en él y nuestra interdependencia. Aquélla, "posición" del poeta, y ésta, "explicación" del filósofo. Pero esta explicación supone una posición, y de la posición poética puede desgajarse una explicación. Son creaciones, pues, interferibles. Y lo que afirmo es que la creación poética de Jorge Guillén revela en su autor, y sitúa al lector, en una posición "existencial", esto es, en el concreto existir de cada uno en relación con un mundo patentizado en la sensación. Una POSICIÓN EXISTENCIAL no significa ningún tipo de "existencialismo" filosófico, y es claro que la elemental especulación de Sartre, la compleja de Heidegger o la intuitiva de Marcel no afectan especialmente, ni en sus detalles ni en su esencia ni en sus conclusiones, a la situación poética que consideramos. Más bien diríamos que la tendencia existencial, que en todas esas filosofías impele al pensar, es la misma que mueve a nuestro poeta. La tendencia quedó bien expresada en una obra de Juan Wahl que se titula *hacia lo concreto*. Jorge Guillén tiende hacia su concreto existir, hacia el prójimo concreto y hacia los concretos entes, según se le patentizan, actualmente, en la sensación. Véase cómo pueden adecuarse a su poesía unas palabras de caracterización general de los existencialistas que se encuentra al comienzo del citado estudio sobre Marcel de G. Olivieri:

> *Los nuevos pensadores, bajo formas diversas, tienden ante todo a «repristinar» el valor de la sensación, dándole una interpretación enteramente nueva y considerando en el hecho del sentir aquel acto por el que nos encontramos inmersos en el universo sentido, y no sólo percibimos en nosotros el objeto del sentir, sino que nos colocamos en su plano y nos ponemos en contacto con él* [7].

Este contacto es permanente en toda la poesía de Guillén. Su ser mismo surge del contacto sensible con lo real:

> *La realidad me inventa,*
> *Soy su leyenda. ¡Salve!*

---

[7] Estudio citado, 137.

Los objetos que le cercan —con cercanía o lejanía— son su mundo. En la teoría heideggeriana del MUNDO-AMBIENTE (Umwelt) lo que rodea al hombre concreto no es sólo lo que especialmente le avecina, sino también —y a veces únicamente— lo lejano que constituye el término de su interés. En este espacio, que el hombre mismo se da, no hay propiamente medidas, sino direcciones y metas. Al despertar, Guillén encuentra *un más allá de veras / misterioso, realísimo*. Pero este más allá está constituído también por los objetos más familiares y cercanos —*el balcón, los cristales, unos libros, la mesa*— esas *maravillas concretas* que *al disponerse en cosas / me limitan, me centran*. La lejanía se inmediatiza; lo inmediato se resuelve en lejanía.

Pero estos objetos concretos y cercanos son un enigma. *Corteses enigmas*, que ahí están:

Irreductibles, pero
Largos, anchos, profundos
Enigmas — en sus masas.

Las cosas, como para Heidegger o para Sartre, son opacidades. Nosotros las salvamos cuando las nombramos; el nominar es un modo de dar ser, de fundar o regalar ser, que el hombre tiene. Ya he intentado mostrarlo sobre la poesía de Salinas [8]. Por el hombre, la cosa se hace inteligible:

¡Qué de objetos! Nombrados
Se allanan a la mente.

Son los nombres que quedan cuando las cosas se nos borran en las sombras, en la nada [9].

Nombrar no es, sin embargo, crear. Las cosas existen fuera y sin nosotros:

¡Oh perfección: dependo
Del total más allá,
Dependo de las cosas!
¡Sin mí son y ya están

Proponiendo un volumen
Que ni soñó la mano,
Feliz de resolver
Una sorpresa en acto!

Las cosas tienen actualidad, pero con actualidad ajena:

Y mientras, lo más alto
De un árbol — hoja a hoja
Soleándose, dándose,
Todo actual — me enamora.

Errante en el verdor
Un aroma presiento,
Que me regalará
Su calidad: lo ajeno.

---

[8] «Insula», n.º 39. Madrid, 15 marzo 1949.
[9] Véase el poema «Los nombres». (*Cántico*, 26.)

Sólo la creación poética o artística saltará dentro de ese cercado ajeno y podrá arrancar destellos a la oscuridad de las cosas, en la teoría heideggeriana. La verdad ha de ser, así, mostración, desvelamiento [10]:

Y ágil, humildemente,
La materia apercibe
Gracia de Aparición:
Esto es cal, esto es mimbre.

La nominación pura, adánica, es captación directa de lo revelado. Así, lo oscuro se hace luz, maravilla:

Material jubiloso
Convierte en superficie
Manifiesta a sus átomos
Tristes, siempre invisibles.

El poeta puede contemplar y vivir en medio de la *gozosa / materia en relación,* hasta el punto de ir a su alma a través de las cosas. El extraordinario mundo cotidiano brinda la seguridad de su habitual maravilla.

El poeta es, existe. Los términos se equivalen. Y si aquí hablamos de la poesía de Jorge Guillén como existencial, pudo hablar Amado Alonso de él como "poeta esencial", a raíz de la publicación del primer *Cántico* [11]. La equivalencia es expresa en el poeta:

Ser, nada más. Y basta.
Es la absoluta dicha.
¡Con la esencia en silencio
Tanto se identifica!

Desvelamiento de existentes opacos es, así, tanto como penetración en lo esencial. Y las palabras de A. Alonso pueden ser válidas aquí: *No quiere encubrir, descubrir, desvestir el objeto de sus propiedades transitorias —existenciales, diría un fenomenólogo— para sorprender su secreto sentido, su alma escondida —su estructura, su esencia—.* Para el fenomenólogo husserliano, que pone la existencia entre paréntesis, lo existencial puede ser considerado como "propiedades transitorias", pero justamente es la existencia lo que, para un heideg-

---

[10] La idea de la verdad como rectitud o adecuación es, para Heidegger. una desviación del primitivo sentir griego, que se inicia con Platón. Ver «Da essencia da veritate» *(Rumo,* 2, 255-72, Lisboa, julio de 1946) y *Platons Lehre von der Wahrheit, mit einem Brief über den «Humanismus».* (A. Franke. Bern, 1947.)

[11] El ensayo admirable de A. Alonso ha sido reproducido recientemente por «Insula». (N.º 45, 15 septiembre 1949.)

geriano, no puede ser propiedad ni ponerse entre paréntesis, porque la esencia del hombre concreto descansa en su existencia. Precisamente, por ir a la esencia es la poesía de Jorge Guillén, como toda poesía auténtica, existencial [12].

Si puede decir: "entre tantos accidentes / las esencias reconozco / profundos hasta la fábula", es porque reconoce en las esencias la realidad existente: "Nada más real que el oro"; porque su afán por las esencias no se sentiría vencido, no se apagaría:

Si, cuando me duele el mundo,
En el corazón de un pozo
Se me hundiera hasta el abismo
De esa Nada que yo ignoro,

Si los años me tornasen
Crepúsculo de rastrojo,
Si al huir las alegrías
Devolvieran su decoro

Si los grises de los cerros
Me enfriasen los insomnios
Con su cenizas de luna
En horizontes de polvo...

En estos casos extremos, siempre: *Heme ante la realidad / cara a cara.* Dura, pues, su pacto con la esencia *a través de los más broncos accidentes.*

Esencia, realidad y existencia se identifican: *Realidad que me satura / si de veras soy.* Hay un descubrimiento. Ser es la suprema ventura y así la plenitud de ser se exalta, descontando su disminución por la enfermedad o por cualquier otro accidente. La enfermedad es el escándalo del ser:

Quiero mi ser, mi ser
Integro. Toda el alma
Se ilumina invocando
Las horas más contadas
... ...
Yo no soy mi dolor.
... ...
Padecer, sumo escándalo.
¿No me envuelve en discordia
Bárbara con su esencia,
Mi destino, mi norma?

Pero la realidad existente es actualidad. El ser aparece, en consecuencia, como ser en acto ahora. Ser es estar realmente presente. El redondo y velocísimo Ahora es la morada natural del ser.

Es sabida la importancia capital que en Kierkegaard y Heidegger tiene el Instante *(Augenblick)*, con diferencias, sin embargo, de con-

---

[12] Podría anotarse la diferencia entre *ser* y *estar*. Desde el punto de vista de la existencia concreta, *estar* es *más que ser*, en cuanto *se está siendo* de un modo actual. García Bacca ha utilizado una expresión de Guillén—«Soy; más: estoy» *(Cántico*, 18)—en un trabajo sobre «Heidegger o el modelo de filosofar existencial». *(Asomante*, IV, 3, págs. 11-32. Para el tema que interesa, págs. 13-18. Julio-septiembre, 1948. San Juan; Puerto Rico). Según García Bacca, Heidegger diferencia el *estar* del *ser* gracias al papel concedido a los temples de ánimo o «estados» sentimentales, que tienen la función descubridora de dar «sentido» a los seres. Así, por la *preocupación* o la *angustia* se descubriría que el *ser* del *Dasein* no «está» en su existencia inauténtica lo mismo que en la auténtica.

cepción. Para Heidegger, el Instante no es un ámbito substante donde las cosas aparecen, sino que, ante todo, es la Presencia. La cosa que se muestra y revela, en su enajenación y realidad, pero a la luz del ser en que por esencia se sitúa cada hombre, está presente y, con su presencia, determina un "Ahora". Este "Ahora" es, por consiguiente, distensible. Podemos hablar de un "Ahora mismo" y, aun, de "nuestra vida entera", o, más, del "mundo presente", abarcando de su principio a su fin, como de un "Ahora". La realidad residenciada en este "Ahora" se existencializa.

Jorge Guillén, en su exaltación del existente real, sabe que "la realidad no espera su futuro / para ser más divina", que la forma más nimia —una hoja— "realzará el instante", que algún hombre "con su minuto sereno" tendrá el paraíso. Así, el instante adensa la totalidad:

Todo está concentrado
Por siglos de raíz
Dentro de este minuto,
Eterno para mí.

La totalidad de la contingencia se hace presente —se ahinca— en el Ahora:

Es la luz del primer
Vergel, y aún fulge aquí,
Ante mi faz, sobre esa
Flor, en ese jardín.

Y con empuje henchido
De afluencias amantes
Se ahinca en el sagrado
Presente perdurable.

De aquí puede surgir un estatismo o un movimiento. En la fijación estática, el Ahora será la perfecta redondez de la esfera parmenidea, será un abstracto "Siempre", una temporalidad destemporalizada en lo Eterno:

Fijo en el recuerdo,
Vi cómo defiendes,
Corazón ausente
Del sol, tiempo eterno.
... ...

De nuevo impacientes,
Los goces de ayer
En labios con sed
Van por Hoy a Siempre.

Todo queda en reposo:

El mundo está bien
Hecho. El instante lo exalta
A marea, de tan alta,
De tan alta, sin vaivén.

O bien:

Yo quieto seré quien vea
Cómo el estío se afila
Dentro de aquella tranquila
Tarde probable de aldea...

Pero ya en este Instante estáticamente vivido, se capta lo dinámico, el movimiento concentrado:

¡Mis pies
Sienten la tierra en una ráfaga
de redondez!

Y tanto se da el presente
Que el pie caminante siente
La integridad del planeta.

Este movimiento, según el Ahora sea vivido, corre o se demora:

En el minuto resuena
—¡Cuánta playa nunca lisa!—
Mucho tiempo: va despacio

Lenta la hora, ya es todo
breve.

La lentitud va unida a la plenitud del goce. Como águila remontada, lo pleno parece para el vuelo en un ápice de movimiento que consiguiera el reposo:

Hay tanta plenitud en esta hora,
Tranquila entre las palmas de algún hado,
Que el curso del instante se demora
Lentísimo, cortés, enamorado.

Honda acumulación está por dentro
Levantando el nivel de una meseta,
Donde el presente ocupa y fija el centro
De tanta inmensidad así concreta.

En este mediodía, en estas doce del reloj, todo se ve "completo para un dios". Pero, cuando en vez de mirar al ser como perfección realizada, se le siente en su manar, el Ahora se apura en su límite, velocísimo, y en vez de afirmarse como presente, el ser se afirma como futuro:

¡A largo amor nos alce
Esa pujanza agraz
Del Instante, tan ágil
Que en llegando a su meta
Corre a imponer Después!
¡Alerta, alerta, alerta,
Yo será, yo seré!

Pero, con esto, el Instante salvado en Eternidad, revela su carácter terreno de contingencia. No es la auténtica eternidad: es una ¡eternidad en vilo!:

Y sobre los instantes
Que pasan de continuo
Voy salvando el presente,
Eternidad en vilo.

Casalduero podrá glosar:

> *El presente es una* eternidad en vilo, *es una forma viva, una forma biológica y existencial, que se nutre de la continua corrien-*

te del tiempo, por eso aparece la imagen de la sangre y el sentimiento del destino [13].

Mas un sentimiento tan vivo de la contingencia debería engendrar angustia y desesperación. El gozo vivísimo y la felicidad están bloqueados. Esta ha sido la reacción de los llamados existencialistas. No, sin embargo, de igual manera, ya que Marcel, como católico, inserta en su doctrina la esperanza y la fidelidad, y sólo el fallo de aquélla engendra angustia; mientras que en Heidegger y en Sartre la angustia es un ingrediente capital, como lo era en Kierkegaard, si bien diversamente entendida. Para Kierkegaard es la angustia un síncope de la libertad frente a la infinitud de sus posibilidades, vértigo que hace inconcebible la idea de omnipotencia; para Heidegger es el sentimiento ante nuestra insuperable finitud; para Sartre es el sentimiento ante la responsabilidad que nuestra libertad infinita lleva aparejada. La finitud o anonadamiento y la libertad son, pues, las determinantes capitales de la angustia. No podemos decir que Guillén no tenga conciencia de su finitud y libertad. Antes bien, está presente en su experiencia poética hasta el punto de que puede decirse, con la fórmula heideggeriana, que tiene en alto grado el sentimiento de su situación original. Pero este sentimiento es naturalmente admitido, y en tal conformidad queda suelto el ánimo para deleitarse y alegrarse con la belleza de las formas. Guillén vive jubilosamente su concreto presente, residiendo en el límite gozoso de "las salas de este jardín", que es la vida. Las cosas están en ella, existenciadas, sin sentimentalidad ni subjetivismo, como en el recinto neto y real de aquel "jardín que fué de Don Pedro":

El naranjo y el jazmín
Con el agua y con el muro
Funden lo vivo y lo puro:
Las salas de este jardín.

La finalidad de esta concreta existencia es para que vibre en libertad la majestad del sol *o para entrever la clave / de una eternidad afín.* En su bella glosa de estos versos, Casalduero anota la utilización plena y entera de cada objeto y la vinculación del pacto a una realidad de la que depende, comentando: "La realidad, así, queda

---

[13] Joaquín Casalduero: *Jorge Guillén. Cántico.* Cruz del Sur. Colección «Raíz y Estrella». Santiago de Chile, 1946. (Para la cita: pág. 104. Interesa, en relación con este estudio, todo lo comprendido bajo la temática «Ser», págs. 103-154.) La temática del ser y del instante ha sido también muy acertadamente tratada por José M. Blecua. Véase: Ricardo Gullón y José Manuel Blecua: *La poesía de Jorge Guillén.* Estudios literarios, II. Zaragoza, 1949. (Para los temas tratados, ver págs. 184-202.)

aclarada, existencializada"[14]. Y tan concreta y clara existencia —en su isla de ser— es, sin más, una felicidad:

Hasta margaritas hay
Distantes, allá en su reino,
Y algún botón amarillo,
Feliz de ser tan concreto.

Los mismos títulos de los libros que se integran en la unidad de este *Cántico* dan idea de feliz concreción, espacial o temporal: *Las horas situadas, El pájaro en la mano, Aquí mismo, Pleno ser.*

Una voluntad que se arroja, una actualización de su libertad, no le son tampoco ajenas al poeta:

Su redondez una gana
Sin ocasos, y me arrojo
Con mi avidez hacia el orbe
... ...
Siga
Mi libertad al arrojo
Revuelto...

Pero los sentimientos de finitud y libertad no engendran angustia cuando se aceptan como una simple realidad. El hombre se contenta con su finitud, aunque esto parece a primera vista imposible. Los comentaristas cristianos de Heidegger opinan que el hombre no descansará nunca en su contingencia. Y esto es, sin duda, verdad afirmada del hombre en general, pero no impide que excepcionalmente tal hombre se acomode.

En Guillén este contentamiento no excluye la experiencia de la angustia, pero la sobrepuja. Es más, la necesita para sobrepasarla:

Necesito que una angustia
Posible cerque mis gozos
Y los mantenga en el día
Realismo que yo afronto.

La realidad realísima del día es afrontada queriendo acallar el alma "su potencia de sollozo", pero reconociendo, con ello, esta potencia. La luz del día, al despertar, desvanece la angustia:

Y se me desvanece con el tardo
Resto de oscuridad mi angustia; fardo
Nocturno entre sus sombras bien hundido.

"Libre de ensimismamiento", salvado por el "mundo en resurrección", el poeta exulta. Queda, sin embargo, la amenaza de la muerte,

---

[14] Casalduero, 135.

de aquel día en que la luz no le reintegrará en la realidad de las cosas. Guillén sabe de la fugacidad:

Un resto de crepúsculo resbala,
Gris de un azul que fué feliz. ¿Ceniza
nuestra?

Pero acepta la fugacidad sin quejarse:

... A mí que errante junto al agua quiero
Sentirme así fugaz sin una queja.

Guillén sabe, tan bien como Heidegger, que la muerte es la única posibilidad segura, la que imposibilita todas las demás:

Ventura, ventura mínima:
¿Quién te arrancará del hecho
mismo de vivir? ¡Vivir
Aún — y el morir, tan cierto!

Pero en los muertos ve sólo calma, "calma en bloque":

Yacente a solas, no está afligido, no está preso,
Pacificado al fin entre tierra y más tierra,
El esqueleto sin angustia, a solas hueso,
¡Descanse en paz, sin nosotros, bajo nuestra guerra!

Y la muerte misma es la imposición de una ley natural, con la que es sabio conformarse:

Alguna vez me angustia una certeza,
Y ante mí se estremece mi futuro.
Acechándole está de pronto un muro
Del arrabal final en que tropieza.
... ...
... Y un día entre los días el más triste
Será. Tenderse deberá la mano
Sin afán. Y acatando el inminente
Poder, diré sin lágrimas: embiste
Justa fatalidad. El muro cano
Va a imponerme su ley, no su accidente.

Cuantos se han ocupado de la muerte en Guillén han ido a dar en este soneto [15]. Para Casalduero

desaparecido el sentido religioso, la única actitud posible ante la muerte fué la desesperación romántica o la tristeza resignada del Realismo idealista o el materialismo del Naturalismo positivista. o bien la actitud del Impresionismo, que por cien caminos diferentes —dolor insoportable, indiferencia, arte—sucumbe ante el nervioso pavor que produce el misterio [16].

Frente a esto Guillén vuelve a dar al encuentro con la muerte

---

[15] *Casalduero* (págs. 106-113) analiza, además, los poemas «Tránsito» y «La cabeza»; *Gullón* (págs. 62-68), los poemas «Como en la noche mortal», «Descanso en el jardín», «Vida urbana» y «Jardín en medio». Pueden agregarse algunos otros, como los versos que aquí cito de «Camposanto».

[16] Casalduero, 109.

toda la dignidad de la obediencia. *Ni mundo antiguo ni cristiano. Como el fruto cae del árbol, así el hombre se separa de la vida; pero no es juego de un capricho loco, sino acción de una norma que todo lo abarca*[17].

Para Gullón

no se trata de ignorar lo amargo del trago y fingir desdeñarlo, sino, y ahí reside lo aristocrático del gesto, de reconociéndole según es, rechazar la posibilidad del grito, las eventuales imprecaciones al destino. Todo cabe en un soneto: esa angustia insinuada y la reacción subsiguiente. Vivir aún y crear. Después, algún día llegará lo inevitable y a su ataque el poeta cederá con estoica grandeza[18].

Las notas más destacadas son: aceptación de la muerte (como en Heidegger), aristocratismo de la posición (existencia auténtica de los menos) y estoicismo.

Estas notas le alejan de la angustiada desesperación de Kierkegaard o de Unamuno, pero le aproximan a Heidegger y a Sartre. Con Heidegger tiene, además, de común la idea de la muerte propia: "Guillén piensa en la muerte de una manera concreta, en su muerte"[19]. Con ambos coincide en la aceptación gallarda del evento. Heidegger exige para la existencia auténtica vivir *Sub specie mortis;* hacer lo mismo que se haría viviendo inauténticamente, pero a la luz despiadada y desesperada de la muerte. Mas ni un grito de protesta. Sartre quiere que se viva para la libertad, sin más esperanza, en la "desesperación original". La relación de estas posiciones con el estoicismo parece inevitable, aunque el filósofo alemán expresamente la rechaza. No se trata, desde luego, de una concomitancia de doctrina, sino de una analogía de posición, que puede extenderse a las otras morales postalejandrinas, por diferentes que sean sus ideas sobre el bien. En la crisis espiritual y material del helenismo, estoicos y epicúreos representan, por igual, un intento desesperado de salvarse sin asidero. Perdido el dominio de la realidad y sin fe, afrontemos no obstante la vida con gallardía, con ecuanimidad: la IMPASIBILIDAD estoica, la actitud de Epicuro frente a su enfermedad y a su muerte. Esto no es asequible a todos; sólo al SABIO, al que vive auténticamente. Pero, mientras en los modernos esta posición va acompañada de pesimismo y angustia[20], en los antiguos se colora de severidad,

---

[17] Casalduero, 110.
[18] Gullón, 67.
[19] Casalduero, 110.
[20] Sartre protesta siempre de su optimismo, puesto que es la suya una doctrina de la libertad. Pero, ¿libertad para qué? El miserabilismo de su visión del mundo y del hombre es, por otro lado, patente en sus obras literarias.

y nuestro poeta se acerca más a esta situación. Cuando el "muro cano" venga a imponer su ley, nada de lágrimas. El "muro" inevitablemente aparecerá [21]. Obediencia estoica [22].

Pero ¿y después? En la alegre limitación a ser ahora no cabe esta pregunta. Nuestro afán de más allá es incuestionable, pero se sacia cuando nos purifica el olvido:

¡Eludir tantos vínculos ajenos
A este ser rodeado de sonido
Que lo clausura en plenitud de gracia,
Y columbrar la perfección al menos
Cuando nos purifica el gran olvido
Y nuestro afán de más allá se sacia!

El elemento aislante y purificador es aquí la música [23]. En otro lugar es el sueño lo que da la imagen de la muerte. En el sueño el poeta asienta su "vivir la nada más clemente" y termina:

Ni esbozo de ultratumba ni descenso
Con fantasmas a cuevas infernales
Donde imperen oráculos de ayer.
Sólo sumirse en el reposo denso
De una noche sin bienes ya ni males,
Y arraigarse en el ser y ser. ¡Ser, ser!

La salvación en el anonadamiento se logra por el renovado enraizamiento en el ser. Guillén ordena las partes de su cántico según el ritmo cósmico del día, de las estaciones y las cosechas, de la vida humana. Cada ocaso es una semilla de aurora, cada semilla corrompida es el origen de una planta nueva. La muerte nos arraiga en el ser cósmico y absoluto. ¿Panteísmo? Acaso sea el ser circular y circulante de una concepción panteísta lo que mejor cuadre a la perfección de ser que el poeta concibe [24] *El río se da y perdura,* escribe en "Verdor es amor". El ser se realiza con plenitud y perfección:

Para el hombre es la hermosura.
Con la luz me perfecciono.

---

[21] La imagen del «muro» anticipa la de Sartre. Casalduero interpreta (págs. 110-111) que este «muro», en Guillén, alude a las tapias del cementerio. Es posible que sea sugerido por ellas, pero su significación creo que se reduce a ser una designación metafísica de la muerte, «arrabal final» de la vida, «muro cano».

[22] Esta obediencia supone la aceptación de una ley necesaria, que para Kierkegaard es invento griego—socrático—y se opone a la libertad absoluta de Dios. (Véase la interpretación de *Chestov:* «Kierkegaard y la fil. existencial». Trad. de J. Ferrater Mora. Ed. Sudamericana. Buenos Aires, 1947. Ver, por ejemplo, el capítulo «La suspensión de la ética». 59-72.)

[23] La cita corresponde a un soneto titulado «La amistad y la Música». (Chimenea. Discos)». *Cántico*. 219.

[24] *Blecua* escribe sobre la ordenación de los poemas en «Cántico»: «La ordenación última de los poemas dentro de cada grupo obedece a un propósito bien definido: cada serie comienza con un poema referente al nacimiento de un nuevo día y termina con otro sobre el anochecer. el amor o el sueño... Esta trayectoria fué señalada ya por Casalduero, aunque no es referida a la pura ordenación material de los poemas, sino a su temática.» (Pág. 153.)

Pero no perfección asequible a todos:

Muros:
Jardín bien gozado
Por los pocos.
¡No hay pecado!

Otra vez el aristocratismo y la ecuación ser igual a bien. El ser pleno y perfecto no puede contener sombra de mal:

Perfección ya natural
Jardín; el bien sin el mal.

No desconoce, en algún momento, la existencia del mal, que "fatalmente" desordena, pero por este camino difícil, con esta contradicción, también llega "a un emporio de formas", mantiene su pacto con las esencias y lo hace todo "negocio —de afirmación, realidad— inmortal y su alborozo":

No soy nadie, no soy nada,
Pero soy —con unos hombros
Que resisten y sostienen
Mientras se agrandan los ojos
Admirando cómo el mundo
Se tiende fresco al asombro. [25]

El mal es siempre superado en la plenitud y la perfección. "No hay suelo triste", "no, no hay lamento". El universo es una jubilosa realidad "parada en su mediodía", y el poeta, su centro:

Era yo
Centro en aquel momento
De tanto alrededor
Quien todo lo veía
Completo para un dios.
Dije: Todo, completo.
¡Las doce en el reloj!

Es, pues, por esta raigambre última en el ser cósmico por lo que el poeta se siente perdurar en el ser como un permanente ahora, y por lo que su angustia se disuelve en un grito de júbilo:

---

[25] Gloso aquí el poema «Cara a cara», VI, que lleva dos lemas de García Lorca: uno inicial = «Lo demás es lo otro: viento triste, — mientras las hojas huyen en bandadas» = de la *Casida de la mano imposible;* y el otro frente a esta VI parte = «¡Oh, sí! Yo quiero. ¡Amor, amor! Dejadme». ¿No podría ser este poema considerado como la contribución de Guillén a la corona poética de Lorca?

La acumulación triunfal
En la mañana festiva
Hinche de celeste azul
La blancura de la brisa.
... ...
¡Júbilo, júbilo, júbilo!

Quien desee la perduración personal —Unamuno— no se conformará con esto y se angustiará. Pero entonces no se sentirá inventado por la realidad, sino que creerá que él la inventa o la sueña. Ser es, para Guillén, existir actualmente; hombres y cosas se existencializan, pero esta existencia es una vida en presente continuo, que se goza en cada instante. Las sensaciones [26] y su puro actualismo están en la base de esa exaltada y medida alegría.

Una tranquilidad
De afirmación constante
Guía a todos los seres,
Que entre tantos enlaces
Universales, presos
En la jornada eterna,
Bajo el sol quieren ser
Y a su querer se entregan
Fatalmente, dichosos
Con la tierra y el mar
De alzarse al infinito:
Un rayo de sol más.

El entregarse fatalmente —consecuencia natural de un panteísmo— contradice la libertad absoluta del existencialismo subjetivo y angustiado. El de Guillén sería un existencialismo objetivo y jubiloso, y justamente jubiloso por ser objetivo. El poeta canta esa realidad que le fabula y se esfuerza, tercamente, en lograr para su creación poética esa misma perfección que ve en las cosas. El ritmo se le desenlaza del barullo y el creador va a dar a "la claridad de una terraza". Límpido el orden, las palabras se iluminan "en vívido volumen"; se salva en la forma y "hacia una luz sus penas se consumen".

Crear poesía es también un júbilo porque, con la creación, el poeta arraiga en el ser.

---

[26] Para la sensualidad en Guillén, ver Casalduero, 46-51.

Eugenio Frutos.
Paseo de Cuéllar, 9.
ZARAGOZA (España).

31 *

LA VENTANA

POR

FELICIDAD BLANC

Una vez más Mauricio apagó la última luz del Parador; después subió despacio y se acostó.

Hacía ya diez años que era dueño consorte del Parador del Camino. Marcela, su mujer, era gruesa, autoritaria y de gesto agrio y desagradable. De adolescente, muchas veces, al verla pasar se había reído de ella con sus amigos; después, la vida le llevó a dormir a su lado. Durante diez años en aquella habitación oscura la había abrazado muchas veces aguantando su repugnancia con los ojos cerrados, a tientas, como quien se hunde en una charca cenagosa.

Ahora de nuevo la sentía a su lado, oía su triste ronquido de mujer fuerte y el calor de su cuerpo le envolvía como un frío sudario.

"Nunca serás nada", le había dicho muchas veces su maestro. "Nunca fuiste ni serás nada", repetía Marcela. Había una ventana cerca de él en el colegio; varias veces lo separaron de ella, pero todo fué inútil. Aunque de lejos seguía la ventana teniendo para él su mismo sitio, ¡qué importaba la Geografía ni la Gramática!; por aquella callecita

estrecha pasaban de prisa las gentes, doraba el sol un trozo de ella en las tardes de primavera y se teñía toda de gris en el otoño mientras resbalaba la lluvia sobre la acera. Miraba y miraba sin ver, sumido en el volar de una mosca, en el golpear de una rama sobre el muro de la casa de enfrente. Ni las lágrimas de su madre consiguieron hacer nada de él. Cogía el libro, lo dejaba de nuevo. Será mañana, se decía... Será mañana, y aquel mañana se unía a otro y a otro más. Difícilmente, a tropezones, terminó sus primeros estudios; después se enamoró. ¡Qué difícil estudiar teniendo el rostro de ella siempre cerca, pudiendo pensar y soñar! Se prometía mil veces ser algo, hacer algo, apretaba sus manos entre las suyas: "Ya verás el año que viene..." Y aquel año se unía como el mañana de su niñez.

Se cansó de esperarle, se reían de ella: "No ves que no sirve para nada..." Y no servía para nada.

Un día dejó el pueblo y se fué a la ciudad. Fué de todo un poco: oficinista, dependiente; durmió en los bancos de los parques, conoció el hambre y con el hambre la vileza de sentirla. No quería volver por el pueblo. "Cuando sea algo, volveré", se lo decía todas las noches al acostarse.

Volvió al morir un tío suyo. Le dejaba unas tierras, casi nada. Mientras arreglaba la testamentaría se fué a vivir al Parador. Marcela acababa de enviudar; de luto y triste no despertaba tanto la risa. Se sintió protectora de él, casi un poco madre. Delante del retrato de su marido le abrazó un día llorando. "Estoy muy sola; si tú quisieras..." A Mauricio le costó trabajo acceder; cuando le dijo que sí, no sabía si reír o si llorar. Pero el dinero se acababa y tenía miedo: miedo de la ciudad, del hambre y de él mismo.

En el Parador había una ventana; parecía la misma de su colegio; acodado en ella veía pasar los coches por la carretera los carros lentos, buen oficio —pensó— para soñar,

Aprendió a sonreír a los viajeros; sabía algo de idiomas; hacía buen papel.

Marcela, con el tiempo, volvió a ser la de siempre; com-

prendió que él no la quería y se volvió agria y dura como antaño. Se gozaba humillándole, haciéndole sufrir. "Todo es mío, comprendes; tú no eres nada aquí." Levantaba los hombros. ¡Qué importaba, después de todo, que fuera de ella o de él.

Algunas veces, al pasar por el pueblo, se tropezaba a su antigua novia; llevaba un niño de cada mano y se sonrojaba siempre al pasar. "Podrían haber sido míos. ¡Qué le vamos a hacer!" El movimiento de levantar los hombros era ya tan habitual en él...

¿Por qué pensaba tanto aquella noche? ¿Por qué daba vueltas a lo que no debía darle más? ¿De dónde había brotado aquella idea y cómo empezaba a tomar entre las sombras aquella fuerza?

Abajo, en la habitación principal del Parador estaba el nuevo huésped. No pasaría más que aquella noche. Se marcharía como todos, de prisa, sin mirar casi el lugar donde había dormido. En el garaje estaba su coche y allá en la caja fuerte tenía su cartera. Antes de acostarse se la entregó; desde que una vez se la robaron tenía miedo —dijo— de de dejarla en un cuarto de hotel. Era americano, debía de ser muy rico, tal vez para él aquella cartera no representara apenas nada y, sin embargo, para Mauricio empezaba a ser ya una tentación y una esperanza.

¡Ah, si la robara, si fuera capaz él de robarla! Se escaparía de noche con ella; en el coche de él la distancia era corta. El puerto estaba cerca. Compraría la voluntad de alguien, se escondería en la bodega de algún barco. Después sería América. Con aquel dinero tenía una base para empezar a trabajar; montaría grandes negocios; todos sus sueños frustrados se cumplirían, sería algo, algo por fin.

Se incorporó, a tientas buscó las zapatillas, salió despacio, con miedo de que ella despertara. Crujió bajo sus pasos la madera del pasillo. Se detuvo un momento. Un sudor frío bañaba sus sienes. No, todavía no era un ladrón; ¿qué clase de novela había soñado? En el silencio volvió a oír, como

una cantilena eterna, el ronquido de su mujer. Se tapó los oídos para no oírlo, no oírlo, no oírlo nunca más, sentirse libre, libre por fin. Se secó el sudor con el dorso de la mano; bajó dos escalones.

En el reloj del comedor sonaron unas horas; las contó mecánicamente; se dió cuenta de que era ya tarde, había que apresurarse; no le quedaba demasiado tiempo; bajó otros dos escalones. Sintió que los pies le pesaban de una manera extraña, que no le obedecían. Tomar la cartera, su ropa...; había que hacerlo de prisa y, sin embargo, era como en esas pesadillas en las que uno quiere hacer muchas cosas y no puede hacer nada.

Abrió la caja fuerte, a tientas; iluminado sólo por la luna buscó el tacto suave de la cartera; ya la tenía, ya era suya. ¿Por qué temblaba, si todo era tan fácil?

Instintivamente dió la luz, se cegaron sus ojos un momento, traspasados de ella. Después, al abrirlos, sin saber casi lo que hacía, contó ávidamente los billetes. Ya no tenía miedo, ni siquiera al contemplar sobre su marco oscuro el retrato del marido de Marcela. Diez años mirándole, oyendo repetir delante de él que no era nada allí, que todo era del otro. Ahora vería ella quién era Mauricio; ella pagaría todas las humillaciones. Mancharía el nombre del Parador; arruinaría su antiguo prestigio; cómo temblaría su carne en las noches solitarias buscándole; cómo lloraría de rabia y de despecho. Casi le parecía oír la risa de las gentes, la burla cruel: "Mauricio, la mosquita muerta, el inútil, quién lo hubiera creído."

Y mientras tanto él en ciudades ramotas; entre gentes extrañas se arrancaría el peso aquel que le arrastraba; trabajaría, lucharía. volvería a nacer de nuevo, con un alma distinta.

Pero no debía pensar más; era necesario huir, alejarse de todo de prisa. Atravesó con paso cauteloso la habitación; le parecía sentir pasos, voces, arriba en el pasillo; al pasar, en el espejo vió una cara pálida, unos ojos estrábicos, casi

no se reconoció. Un temblor extraño le sacudió; tambaleándose como un borracho, se apoyó un momento en la ventana; la luna iluminaba los mismos lugares de siempre: la carretera, el árbol, aquel de tronco retorcido, el seto que cubría de escarcha el invierno. Su mirada se pegaba a ello, se adormecía en ello de nuevo, y una extraña laxitud paralizaba todos sus miembros.

Como en la hora del atardecer cuando el sol se oculta, sintió de pronto otra vez de sombras llena su alma; la desilusión de todo, el cansancio de todo. Igual que de niño, cuando en medio de un juego, de pronto, se cobijaba a un lado del camino sintiendo la soledad y el abandono, la inutilidad de correr y de saltar. Igual ahora, como entonces, se quedaban entre sus manos, como juguetes inútiles, sus ansias, sus ambiciones. ¿La felicidad, dónde estaba? Quizá no estaba lejos, quizá no era preciso huir para encontrarla.

Cerró los ojos; como la nieve cuando cae, veía él también caer sus sueños, desgranarse sin ruido contra el suelo. La cartera, el barco, América... una novela de aventuras para otros, no para él. ¿Dónde estaban sus fuerzas para ello? Si ahora mismo le descubrieran, se arrodillaría delante de todos, lloraría delante de todos.

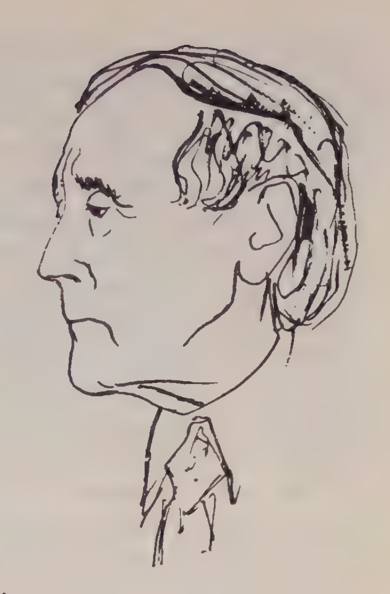
Vió a Marcela, mofándose de él, recriminándole su desvergüenza. Se volvió, como un niño azotado; lentamente, casi sin darse cuenta, volvió a dejar en su sitio lo robado. Después se sentó, apoyó la cabeza entre las manos y comenzó a llorar. Lloraba sin ruido, sin coraje, como el agua de una corriente mansa que no espera crecer, sino pasar.

Felicidad Blanc.
Ibiza, 35.
MADRID (España).

AZORIN Y EL CINE

POR

JOSE ANGEL VALENTE



El arte es largo, la belleza cambia, vuelve, se sucede. Ritmo de lo nuevo y de lo viejo y melancolía de lo que envejece ante la longevidad cambiante de lo bello. Valéry dijo una vez: LO MEJOR QUE PODEMOS HACER POR LOS JÓVENES ES MORIR. Es decir, abandonar el campo a lo nuevo.

Tengo sobre mi mesa uno de los más bellos artículos que Azorín ha escrito sobre el cine. (He querido hacer mío el título del maestro: *El mundo nuevo.)* Azorín va más lejos que el poeta francés, porque Azorín, como escribió R. Gómez de la Serna, CADA VEZ GANA MÁS Y MEJOR EL RITMO ESPIRITUAL DEL HOMBRE QUE SE MUERE, PERO QUE NO SE MORIRÁ. Es su larga antena, su sensibilidad conforme siempre con lo nuevo, quien lo empuja, Escribe [1]: ESTANDO ADSCRITOS, POR MODO ESTÉTICO, AL PRESENTE —QUE YA EN REALIDAD ES PASADO— HABREMOS DE TENER VALOR DE PROCLAMAR SU CADUCIDAD.

Estas palabras pueden sugerir muchas cosas; a mí me sugieren, ante todo, al propio Azorín. Me recuerdan aquel atardecer en que Pascual Verdú [2], casi a punto de morir, exponía con vehemencia su horror a los "consagrados", al conservaturismo estético, a los viejos cavernícolas. El lema de Verdú hubiera sido: no resistirse

---

[1] *ABC*, 24 mayo 1950.
[2] *Antonio Azorín*, «Obras Selectas». Madrid, 1943, págs. 239 y ss.

a lo nuevo, no amar más la belleza pasada que la que aun hemos de crear. DE LOS QUE FUERON FIELES A TRADICIÓN —piensa— ¿QUIÉN SE ACUERDA? No hay ni una sola idea que justifique la inmovilidad de lo viejo. Sabe Verdú que nada hubiera podido detener a Boscán, a Garcilaso, a Espinel, a Lope. Lope, asegura, fué el más brutal de los modernistas, aunque los viejos de ahora lo aplaudan, porque su obra era un insulto a Aristóteles, a Vida, a López Pinciano, a todo lo viejo de entonces.

Abandono a Verdú para volver a Azorín. Azorín escribe en su artículo de ahora: LA INNOVACIÓN —VERDADERA REVOLUCIÓN— QUE LOPE DE VEGA TRAE AL ARTE CONSISTE EN UN CAMBIO EN EL CONCEPTO DE TIEMPO. En efecto, Lope inaugura un tiempo nuevo, como el cine inaugura un tiempo nuevo que hace caducar al de Lope. No podemos volvernos de espaldas, el cine no es un modo intrascendente, sino, de alguna manera, una estética nueva, una edad del arte. Comienzo de un mundo, melancolía del caduco. Regreso, sin quererlo, al despacho de Verdú. La tarde entera resbala en la ventana, desde el huerto. Antonio Azorín calla, oye al maestro; más bien, contempla sus palabras: AZORÍN, TODO ES PERECEDERO ACÁ EN LA TIERRA, Y LA BELLEZA ES TAN CONTINGENTE Y DELEZNABLE COMO TODO...

¿Quién es Verdú? ¿Qué relación hay entre Verdú y Azorín? No sé, pero tal vez se trate, como en el caso de X en las *Memorias inmemoriales*, de un antiguo amigo suyo.

* * *

Azorín ha entrado en el cine, ha meditado, ha repasado viejas lecturas, ha llegado, incluso, a escribir: SERÍA CURIOSO RASTREAR LA ENTRADA DEL CINE EN LAS LETRAS [3]. Sería curioso, pienso, rastrear la entrada del cine en la obra de Azorín. Porque el contacto de Azorín con el cine no es de ahora. En 1928 publica Azorín *Félix Vargas;* en 1929, *Superrealismo.* No se atiene el escritor a sí mismo, a su obra anterior, sino que busca una forma distinta, el suceso artístico nuevo. Es la época en que comienza a despertar el interés de la literatura por el cine. Azorín aprovecha en la construcción de sus dos novelas las sugerencias de la técnica cinematográfica. Antonio Espina señala inmediatamente este artificio: ES, EN EFECTO —dice— VISIÓN DE CINEGRAFÍA LA PRIMERA SENSACIÓN QUE NOS DAN LAS

---

[3] *ABC*, 11 junio 1950.

NOVELAS NUEVAS DE AZORÍN [4]. *Félix Vargas* comienza con primeros planos obsesivos de una carta —una mancha blanca que crece— que son, en opinión de Espina, un acierto DEL MEJOR TRUQUISMO CINEGRÁFICO APLICADO A LA LITERATURA [5]. En *Superrealismo* se acentúa todavía más el procedimiento. Hay allí la emoción de los elementos creadores antes de la encarnación. No hay novela, sino "pre-novela". Se ha captado el momento creador, su confusión, su bullicio, el momento justo en que el artista está dispuesto para que la obra sea. Las imágenes se suceden, son ricas, diferentes, tornátiles, aumentan y disminuyen sin cesar. Leemos al vuelo: FRANCIA, SUIZA; LA ALTA MONTAÑA; UN HOTEL EN LA MONTAÑA; EN LOS DÍAS DEL VERANO; TAL VEZ LOS POSTREROS. LOS VOSGOS; SUGESTIÓN, ENCANTAMIENTO DE ESA PALABRA: VOSGOS. *Reminiscencias de cinematógrafo*, DE CARTELES ANUNCIADORES EN LAS ESTACIONES [6].

Bajo todo este marasmo de las imágenes una antigua preocupación azoriniana palpita: el espacio, el tiempo. Angustia del personaje cuya sensación del presente llega desde el futuro. Plenitud del tiempo que transcurre igual, pero que no es el mismo en Olbena, en Madrid, en Londres. ¿Y el espacio? EL ESPACIO ES LA OTRA CARA DEL TIEMPO [7]. UN MOMENTO AQUÍ —escribe en *Félix Vargas*— Y LUEGO A MIL, DOS MIL KILÓMETROS DE AQUÍ. ¿Por qué respetar, en cambio, la sucesión del tiempo? No existe el tiempo; presente, pasado y futuro se confunden en única sensación. Seguramente, desde este punto de vista, el bagaje de sugerencias que ha de despertar en Azorín el arte nuevo será grande. En esto, precisamente, fija él su radical novedad, su horizonte estético, su ventana de lo porvenir. EN REALIDAD —escribe en el artículo al que me he referido en un comienzo— EL ESPECTADOR, POR PRIMERA VEZ EN LA HISTORIA DEL ARTE, SE ENCUENTRA FUERA DEL TIEMPO, DOMINANDO EL TIEMPO. Es el gran ámbito que el cine realiza, el dominio de las tres dimensiones de lo temporal. Félix Vargas se evade a su vez del tiempo: Madama Charrière, la Staël, Santa Teresa, Avila, París, Santa Teresa en la Puerta del Sol. Ah, estar aquí y en el XVIII francés. El cine llueve sus millares de imágenes desde todos los siglos. ¿Qué cine habría visto Azorín cuando escribió *Félix Vargas* o *Superrealismo?* Justamente en el año veintinueve Alberti dedicaba sus poemas a Charlot, a Harold Lloyd, a Buster Keaton.

* * *

---

[4] A. Espina: *Superrealismo*. «Rev. de Occ.», núm. 82. Abril 1930.
[5] A. Espina: *Félix Vargas*. «Rev. de Occ.», núm. 67. Enero 1930.
[6] *Superrealismo*. O. S., pág. 802.
[7] *Valencia*. O. S., pág. 889.

Desde el Chaplin de los primeros días a nosotros el cine ha cambiado mucho. La vida, sin embargo, ha vuelto a plantear los mismos problemas con que Chaplin nos hizo reir de tristeza. ¿Quién es Chaplin? Chaplin es un hombre cualquiera en la vorágine de los tiempos modernos; un hombre provisto de todas las cosas necesarias para ser hombre: bastón, sombrero, bigotes, bigotes singularmente propicios para remedar a un dictador. Chaplin es "Nadie". "Nadie" buscando una razón de ser entre lo absurdo, como K. en la alegoría kafkiana de *El Castillo*, como el obrero que cruza toda Roma detrás de una bicicleta en la película de Vittorio de Sica. Desde Chaplin nada había producido el cine como "El ladrón de bicicletas". VOY VIENDO —escribe Azorín— QUE EL PERSONAJE NO ES NADIE; ES UN HOMBRE VULGAR, UNO ENTRE MILLARES, UNO ENTRE MILLONES; PODEMOS DENOMINARLE, COMO SÍMBOLO, NADIE [8].

¿Y la expresión de "Nadie"? ¿Y el entrecejo de "Nadie" en el cual Azorín repara sobre todo? Recuerda de pronto el entrecejo inmortal del Laocoonte. El actor, desde luego, no ha estudiado el Laocoonte, no ha leído tempoco a Lessing, ni siquiera es un actor. Se llama Lamberto Maggiorani, es un obrero parado de una empresa metalúrgica. No hemos podido ver antes su rostro en el cine, hasta ese punto ha querido Vittorio de Sica extremar lo vulgar, lo cotidiano de su drama. Y el drama crece y el dolor crece. Una bicicleta, un recurso vulgar, casi absurdo, se ha convertido de pronto en razón de ser de aquel hombre. No ha podido recuperar su bicicleta que le han robado, gracias a la cual —lo ha calculado bien— podrían vivir él, su mujer, su hijo. Ni siquiera puede, a su vez, robar otra. Lo intenta, pero no sabe. Lo abofetean, lo insultan; todo está perdido. Otro cualquiera que posea una bicicleta habrá ocupado su lugar vacante en el trabajo; hay centenares de obreros parados que esperan una oportunidad como ésta. Ahora está solo, le queda únicamente el hijo diminuto que se acerca lloroso, la ternura del hijo que apenas le llega a la cintura. Quizá esto acrezca su angustia. ÁTOMO DE MULTITUD —escribe Azorín— "NADIE" VUELVE A SUMIRSE EN LA MULTITUD; SE ALEJA, AL FINAL, POR UNA CALLE, CONFUNDIDO ENTRE CENTENARES DE TRANSEUNTES. Lo peor, pienso, es que el dolor de ese hombre pasará inadvertido, la gente discurre a su lado comentando un partido de futbol.

* * *

---

[8] *ABC*, 22 junio 1950.

Azorín ha escrito un número considerable de artículos sobre el cine, ha estudiado distintos tipos de películas, ha observado la expresión de los rostros, el lenguaje. Pero hay algo en el cine que, tal vez, Azorín no haya meditado. El cine pasa, se va; el celuloide envejece, se quema. Una película tiene contados años de vida. No envejece el libro. Cuando más, toma un color gastado y peculiar en el estante en que descansa, en nuestras manos, nuestro propio color. El libro tiene un aspecto leal de cosa amiga, de la que surgirá cuando más menesterosos estemos de ella la vieja consolación de la que habla Santillana:

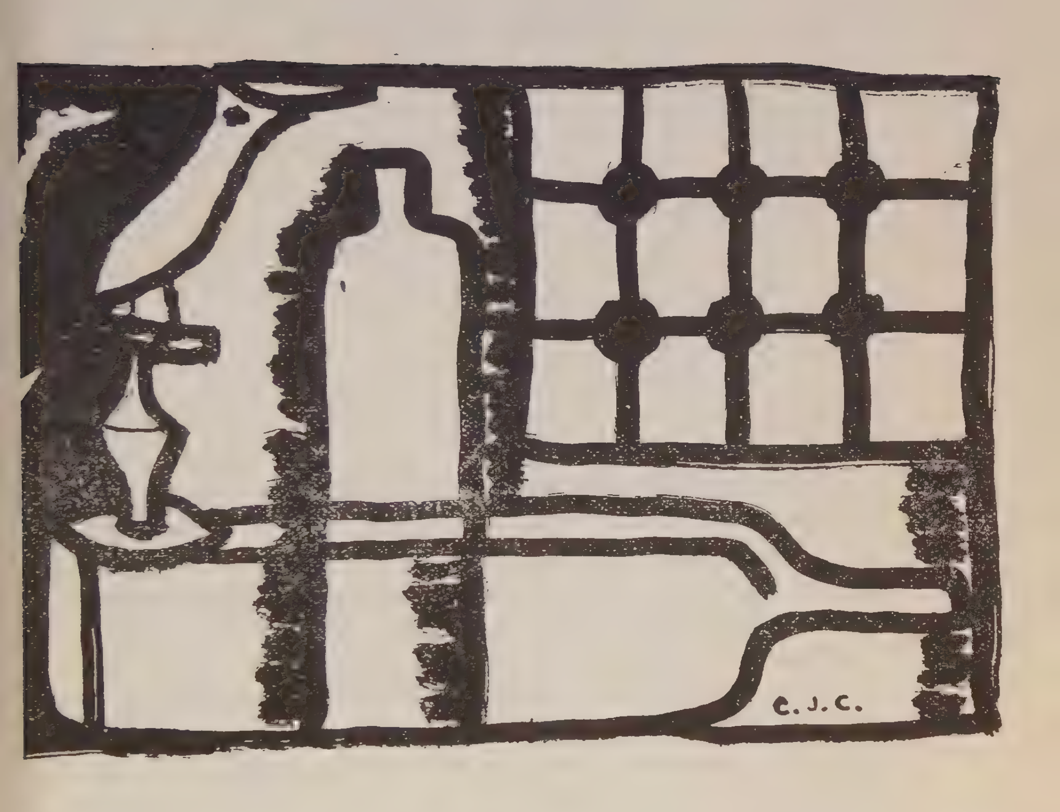
E la biblioteca mía
allí se desplegará,
allí me consolará
la moral filosofía.

Quizá esta consideración resulte un poco pesimista ante la seguridad con que el maestro saluda el arte nuevo. Ritmo de lo viejo y de lo nuevo. Sócrates murió por introducir dioses nuevos. Azorín hubiera creído inmediatamente en Sócrates. Azorín va al cine, escribe sobre el cine, vive otra vez, ya casi octogenario, el riesgo socrático de lo nuevo.

José A. Valente.
Colegio Mayor «Guadalupe».
Donoso Cortés, 65.
MADRID (España).

3 2

4



BRUJULA PARA LEER

EL PENSAMIENTO FRANCES DE LA POSTGUERRA

POR

JOSE LUIS L. ARANGUREN

Muchas veces, desde hace algún tiempo, habíamos echado en falta un libro sobre este tema: el pensamiento francés en la postguerra. En primer lugar, no solamente por ser —para los españoles— desconocido en sí mismo, sino porque hasta carecíamos de la mínima información sobre sus raíces y supuestos. Desde el año 1936 no sabíamos en realidad nada y todavía ahora apenas si trabajosamente vamos reconstituyendo un cadena de la que tantos eslabones nos faltan; ese libro desde hace tiempo buscado y que todavía no hemos podido conseguir, aquella experiencia existencial por la que naturalmente no hemos pasado, pero que nadie nos ha presentado tampoco con fuerza bastante para de algún modo hacérnosla sentir, esta y la otra lejanía, destructoras de una engañosa proximidad geográfica, anulada por largo cierre de fronteras. Y lo curioso es que ese pensamiento, fundamentalmente desconocido, viene influyendo confusa y cada vez más fuertemente entre nosotros, las más de las veces a través de escasos fragmentos, informaciones de segunda mano, oscuras noticias.

Influyendo entre nosotros y por todas partes. Pues de la REALIDAD francesa podrá pensarse de muy diferente manera, pero el PENSAMIENTO de nuestros vecinos ha pasado —con la derrota material y moral de una Alemania que, por su parte, tendía a sojuzgar, organizándole, su propio pensar— hasta un primer término absoluto.

Ayer Francia dominaba en el plano literario, pero cedía a Alemania el puesto en el orden de la teoría. Hoy, en todos los órdenes —con una reserva respecto del científico que cada vez depende en mayor grado de grandes disponibilidades económicas nacionales—, es menester escuchar la palabra francesa. Y así se da la estupenda paradoja de que un país hondamente descristianizado presente la minoría católica más alertada, fecunda y operante que existe; tanto que ha podido arrancar a un alemán, Walter Dirks, director de los *Frankfurter Hefte*, junto con el reconocimiento del avance del catolicismo francés sobre el alemán, estas palabras que nosotros mismos le hemos oído: NO IGNORÁIS, CATÓLICOS DE FRANCIA, QUE MUCHOS CATÓLICOS ALEMANES, SOBRE TODO ENTRE LOS JÓVENES, CONSIDERAN EL CATOLICISMO DE LA "ÉLITE" FRANCESA COMO SU MODELO EN LITERATURA, EN TEOLOGÍA, EN LA ESPIRITUALIDAD FRANCESA MISMA, TAN CONCRETA Y HUMANA, EN LOS AUDACES MÉTODOS DE VUESTRO APOSTOLADO RELIGIOSO Y SOCIAL, EN LOS PRIMEROS PASOS, QUE YA HABÉIS DADO, POR EL CAMINO DE UNA DOCTRINA SOCIAL AUTÉNTICA Y EFICAZ. Casi otro tanto puede decirse del aspecto filosófico en el que una hábil adaptación literaria y aplicación política de ideas extranjeras y la presentación del conjunto como expresión y síntesis de la situación actual del hombre europeo han permitido al existencialismo francés convertirse en ideología popular que se reparte con el marxismo la adhesión de las gentes. En cuanto al orden propiamente literario, la tarea —mucho más fácil— se reducía a conservar —frente a la dura concurrencia anglosajona— un lugar ha tiempo ganado. El pensamiento francés se ha vertido además en todos los órdenes a la realidad práctica desembocando en la acción merced a una notable riqueza de detalle y a una resuelta voluntad de acercamiento a los problemas concretos. En este sentido la confrontación entre, por ejemplo, *La Vie Intellectuelle*, *Esprit* o *Les Temps Modernes* y la mayor parte de las revistas españolas, escritas desde el limbo de la disquisición pura y, en el fondo, sin razón seria de ser, sin tener nada que decir, en cuanto tarea de equipo al hombre real de nuestro tiempo es verdaderamente poco satisfactoria para nosotros. Francia va hoy, sin duda, intelectualmente a la cabeza. Bien es verdad que el precio que esto le cuesta es bastante subido: nada menos que el desgarramiento social, la decadencia política, la crisis moral. Se diría que este atroz tiempo nuestro no admite otro espíritu que el que sopla, huracanado, sobre el frente de combate. Y ya se sabe que el frente decisivo no está en Oriente, sino justamente en Francia. En esa Francia que nos urge conocer bien porque a lo mejor va a recu-

perar ahora del todo el influjo que sobre nosotros perdió en parte durante la postguerra anterior en beneficio de Alemania.

Pues bien, este libro que considerábamos indispensable ha sido publicado [1], y por lo menos en su título cubre exactamente el ámbito de nuestra necesidad espiritual. ¿También en el contenido? Su autor, Juan Roger, bien documentado sobre el tema, ha escrito una obra clara, ordenada, discreta, que informa adecuadamente sobre los movimientos y los problemas del pensamiento francés contemporáneo. Adviértase que digo "contemporáneo", término que, evidentemente, no es sinónimo de "postguerra", sino más amplio y vago. El Sr. Roger no ha sido completamente fiel al propósito que anunciaba o parecía anunciar el título de su obra. ¿Por qué? A mi juicio, porque no ha acabado de darse cuenta de que la originalidad del libro —que le distanciaría decisivamente de esos "Panoramas" o *Tableaux* (de la Literatura, de la Filosofía, del Arte, del Pensamiento) que son a medias historia (en el sentido superficial de la palabra, muy poco más que crónica), a medias diccionario de nombres propios— había de consistir en el reconocimiento del período 1940-1945 como punto de inflexión —¿absoluto?, ¿relativo?, he ahí el problema— en la curva histórica de Francia. Cierto que no se podía comenzar a historiar desde ahí sin explicaciones previas, como *ex nihilo*. Pero los antecedentes habían de ser referidos a esa fecha precisamente e interpretados desde ella. La generación de 1940, que ha pasado por las experiencias de la guerra, la ocupación, la resistencia y la postguerra, entiende la vida intelectual como toma de conciencia de su experiencia y toma de posición frente a los escritores anteriores —de los que acaso, si hemos de dar crédito a Sartre, sólo Malraux y Saint-Exupéry, son aceptados como íntegramente "actuales"— y frente a la vida intelectual tal y como se concebía antes de la ruptura, antes de la guerra. Consecuentemente, el capítulo primero del libro que comentamos, "Los valores rectores del pensamiento francés", con su primer parágrafo, "La ideología de la revolución de 1789", era imprescindible, porque Vichy y la Resistencia se diferenciaron fundamentalmente, más que en su actitud frente a los alemanes, en su actitud frente a la Revolución francesa. Por eso en aquellos días turbulentos de 1945 había que aceptar íntegramente, sin reserva alguna, la Revolución, so pena de pasar por colaboracionista, con todas sus consecuencias. Sólo poco a poco, calmada la pasión y en

---

[1] Dr. Juan Roger: *Esquema del pensamiento francés en la postguerra*. Departamento Internacional de Culturas Modernas, Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Madrid, 1950.

publicaciones que de día en día conquistan mayor audiencia, *Ecrits de París, La France Catholique,* la recién fundada *Sources,* van pudiendo repetirse cosas archisabidas —por ejemplo, que la revolución jacobina de 1793 fué la antítesis de la revolución liberal de 1789— y haciéndose posible el acercamiento a ese EQUILIBRIO ENTRE ESTAS DOS IDEAS MOTRICES, QUE SON LA LIBERTAD Y LA AUTORIDAD, equilibrio que el autor echa de menos en la historia moderna de Francia. Vistas las cosas con la perspectiva de cinco años, se advierte que la fisura de la guerra no fué tan honda como en 1945 pudo creerse y que, en definitiva, la historia, como ocurre siempre, se continúa a sí misma.

En el capítulo segundo, dedicado a la filosofía, es donde empieza a ponerse claramente de manifiesto la indecisión del autor entre lo vagamente contemporáneo o la estricta postguerra. La solución es de puro compromiso: exponer por separado el pensamiento filosófico ANTES DE 1940 —desde Descartes hasta Brunschvicg nada menos— y el DE 1940 A 1949.

El capítulo sobre EL PROBLEMA RELIGIOSO es quizá el que mejor se ajusta al objetivo propuesto. Dos reparos habría que ponerle: que no distinga suficientemente las diversas tendencias del catolicismo francés, mucho más matizado de lo que suele creerse en España, y que no diga ni una palabra sobre el pensamiento teológico, sobre la llamada NUEVA TEOLOGÍA, tan característica de la postguerra y en lo cronológico, rigurosamente producida durante ella.

La dedicación de un capítulo, titulado "La crisis de la escuela francesa", al problema de la enseñanza constituye un gran acierto. También aquí falta algo: la exposición del problema de la ENSEÑANZA LIBRE. En el siglo pasado, tras el establecimiento de la escuela pública oficialmente laica, aunque en realidad, casi siempre, marcadamente antirreligiosa, se reconoció a la Iglesia el derecho a la enseñanza confesional. Pero esta enseñanza, privada en absoluto de la ayuda económica del Estado, se hace de día en día más difícil; los católicos no pueden soportar la doble carga de contribuir con el pago de los impuestos al sostenimiento de una escuela que no utilizan y al mismo tiempo sostener por sí solos otra. Por otro lado, son muchos los no católicos y algunos, cada vez más, los católicos que consideran el enfrentamiento de estas dos escuelas como el modo más eficaz de mantener perpetuamente escindidos a los franceses, con el resultado de que el pueblo, en su mayoría, pierda todo contacto con la religión y acabe de consumar su absoluta descristianización en tanto que la minoría católica se segregue del resto del país y se convierta en un cuerpo extraño al mismo. Así, pues, las

dificultades económicas unidas a la voluntad de los católicos de izquierdas de mezclarse con los adversarios para llevar hasta ellos el testimonio vivo de su religiosidad y esa creencia difusa en la socialización como remedio de todos los males, han llevado a ciertos grupos católicos —así el de la revista *Esprit*— a aceptar con ciertas condiciones la nacionalización. El proyecto de una Universidad única y autónoma, sostenida por el Estado, proyecto formulado por el grupo de *Esprit*, ha sido muy comentado y discutido.

Los dos capítulos últimos del libro que comentamos, "Las corrientes literarias contemporáneas" y "Las artes en la cultura francesa moderna" traicionan completamente, a mi entender, el hondo propósito del libro. Son un centón de nombres, con la correspondiente noticia sobre la vida y la obra. Escritores y artistas muertos en su mayor parte, archiconocidos todos o casi todos y de los cuales muy pocos dan sentido y carácter a la literatura y el arte de la postguerra, muy pocos pertenecen de verdad a ella.

A punto de terminar y al releer esta nota crítica me doy cuenta de que, por no ajustarse este libro a una idea preconcebida, a lo que yo hubiese querido que fuese, he sido injusto con él y no he destacado suficientemente su interés panorámico. La verdad es que se trata de una obra muy útil, de cuidada y varia información y grata lectura. Nada más, pero no es poco.

José Luis L. Aranguren.
Velázquez, 25.
MADRID (España).

GERMAN RIESCO: UN PRESIDENTE CHILENO

POR

LUIS ORDENES OLMOS

Germán Riesco, Ministro de Relaciones Exteriores del Presidente González Videla hasta febrero último, ha intentado historiar la Presidencia de su padre [1], que dirigió los destinos de Chile desde 1901 a 1906, y que, como el ex Ministro, se llamaba también Germán Riesco.

La Presidencia de Riesco es una etapa importante de la historia de Chile. Al hacerse cargo este mandatario del Gobierno no hacía aún veinte años que el país había salido de una guerra con Perú y Bolivia y, si bien el resultado de las armas le fué favorable, todavía no se reponía del todo del gran esfuerzo que hizo para vencer. A esto hay que agregar las perturbaciones que acarreó el conflicto civil con que terminó el Gobierno de Balmaceda en 1891, que —como dice el Sr. Riesco en el libro que comentamos— *transformó nuestro régimen de Gobierno y nos hizo empezar, desde las primeras letras, una nueva educación política.*

La situación internacional en Sudamérica era grave. Los dos últimos Presidentes chilenos anteriores a Riesco habían tratado de solucionar definitivamente los problemas de límites con las Repúblicas vecinas, pero no se había adelantado gran cosa. Cuando el

---

[1] Germán Riesco: *Presidencia de Riesco (1901-1906).* Nascimento. Santiago de Chile, 1950. 360 págs.

Presidente Riesco se hizo cargo del Gobierno, Chile tenía rotas las relaciones con Perú; con Bolivia vivía en estado de tregua desde 1884, y la situación con Argentina era en extremo delicada, *porque nos disputábamos algunos extensos valles fértiles y una muchedumbre de picachos inaccesibles. Además, nuestros hermanos de la otra banda se atribuían la tutela de Perú y Bolivia, países ambos con los cuales teníamos dificultades territoriales pendientes.* Ante esto, los dos países, Argentina y Chile, habían comenzado una carrera de armamentos, la paz armada, que les conducía precipitadamente a una crisis económica e impedía todo progreso.

El libro del Sr. Riesco nos introduce en este período de la historia de Chile a través de *una mirada a Chile y al mundo de entonces*, breve, precisa, fundamental. Revisa rápidamente todo lo que hay en el país a comienzos de siglo, desde los ferrocarriles hasta los escritores y artistas que en esa época han alcanzado ya algún renombre. En lo internacional anota los hechos que por esos años acontecen, extraídos de la prensa nacional, y que están en la memoria de todos: la pérdida de las últimas posesiones españolas en Ultramar, la ocupación de China, la guerra anglo-boer, la jura de la Constitución por Alfonso XIII ante las Cortes Españolas, etc.

A continuación expone todas las circunstancias que llevaron a su padre a la primera Magistratura de la República, sin él ambicionarlo. Fué elegido candidato a la Presidencia en una Convención de la Alianza Liberal contra Pedro Montt, candidato de otra fracción liberal y de los conservadores. Los resultados de la consulta popular favorecieron a Germán Riesco.

Una de las más graves dificultades que tuvieron los Presidentes chilenos para gobernar desde 1891 hasta 1925, fecha en que se promulgó la nueva Constitución, fué el vicio que introdujo en Chile el régimen parlamentario. A partir de aquella fecha se intentó *una nueva interpretación de nuestra Carta fundamental, y se la consideró tanto más sagrada cuanto que había sido escrita con sangre y no con tinta. Según ella, las facultades del Congreso, y por tanto de los partidos políticos, crecían enormemente; a éstos correspondía, como sucede en Inglaterra, hacer y deshacer los Ministerios.* Pero los pueblos sudamericanos carecen de una tradición política sólida y del sentido de la medida de los pueblos anglosajones. Por eso, el Sr. Riesco dice más adelante: *Faltaba, además, a nuestros partidos la altísima educación política del pueblo inglés: no estaban preparados para la libertad. Y esos partidos impúberes, al sentirse dueños de los Gabinetes se entretuvieron en destrozarlos. D. Federico Errázuriz Echaurren tuvo en menos de cinco años doce Ministe-*

rios. D. Germán Riesco contó diecisiete en su período completo. D. Pedro Montt, que murió antes de los cuatro años, había tenido ya doce. D. Ramón Barros Luco enteró los quince. D. Juan Luis Sanfuentes llegó a los diecisiete, y D. Arturo Alessandri, en menos de cinco años, no contamos el tiempo que estuvo fuera de la Presidencia, alcanzó a los dieciocho. Cada vez que se formaban nuevas combinaciones de los ya abundantes partidos políticos caían los Gabinetes y el que le sustituía, por lo general, representaba la oposición del que antes gobernaba. Sin embargo, como claramente lo demuestra el libro comentado, el Presidente Riesco supo dar continuidad a su gestión administrativa. La clave de esto la encontramos en las últimas páginas de este libro: *En efecto, no era verdad que en nuestro parlamentarismo criollo el Presidente no gobernara.* El problema internacional, el más grave de todos, sólo pudo quedar definitivamente resuelto en esta Presidencia, precisamente, porque el primer Magistrado del país *tomó la cuestión internacional en sus manos,* como dijeron más tarde todos los periódicos de Santiago, y pasó lo mismo *con muchos otros proyectos que, iniciados en un régimen de alianza, fructificaron en uno coalicionista, o viceversa, sin que influyera mucho el desfile de Ministros, que no tenían a veces siquiera el tiempo de imponerse de todos los asuntos pendientes en sus Ministerios.*

Pero, a nuestro juicio, la parte más importante del libro que nos ofrece el ex Ministro de Chile es la exposición de todos los problemas que tenía la República con sus vecinas. Comienza el Sr. Riesco analizando la situación con Argentina. Someramente pasa por el Tratado de 1855 para detenerse en el de 1881, cuya interpretación era, precisamente, la que estaba a punto de llevar a la guerra a los dos países. El artículo primero del mencionado compromiso establece del siguiente modo las fronteras entre las dos naciones: *El límite entre Chile y la República Argentina es, de Norte a Sur, hasta el paralelo 52 de latitud, la cordillera de los Andes. La línea fronteriza correrá en esa extensión por las cumbres más elevadas de dichas cordilleras que dividen las aguas y pasará por entre las vertientes que se desprenden a un lado y otro. Las dificultades que pudieran suscitarse por la existencia de ciertos valles formados por la bifurcación de la cordillera y en que no sea clara la línea divisoria de las aguas serán resueltas por dos peritos, nombrados uno por cada parte. En caso de no arribar éstos a un acuerdo, será llamado a decidirlas un tercer perito designado por ambos Gobiernos.* A nadie se le oculta que difícilmente coinciden las altas cumbres con la línea divisoria de las aguas. En el primer caso, los lími-

tes de Argentina avanzaban hasta alcanzar, en el extremo sur de Sudamérica, costas en el Pacífico; con el otro criterio, las fronteras de Chile se internaban muy al oriente de los actuales límites de los países. Por eso, ambas Cancillerías derrocharon inútil erudición durante largos años, defendiendo la doctrina de las altas cumbres y de la *divortia acquarum*, según convenía a sus intereses. Tan fatigoso litigio había caldeado los ánimos a ambos lados de los Andes y día a día se ensanchaban más los sectores de la población, incluso de los hombres de gobierno, que estimaban que la solución definitiva de este problema debía entregarse a la suerte de las armas. Fué necesario un hombre de la prudencia y tacto de D. Germás Riesco para conjurar la guerra que todo el mundo creía inevitable y para la cual ambos países estaban preparados. Es necesario hacer notar que a comienzos dé siglo la diferencia de población y de recursos entre los dos países no llegaba a las proporciones que actualmente tiene.

Toda esta atinada y patriótica, pero ingrata labor del Presidente Riesco esta expuesta con sencillez y objetividad. El interés del libro, a pesar de estar profusamente documentado, no decae en ningún momento, sobre todo en los seis primeros capítulos. A través de sus páginas un lector sereno, despojado de patriotismo irreflexivo, concluye irremediablemente que, sin la providencial intervención de este mandatario chileno, Hispanoamérica contaría hoy con una guerra más, sangrienta y encarnizada como todas las guerras que hubo en esas tierras, y que seguramente no habría solucionado con más justicia los complejos problemas que Chile tenía con Argentina, Perú y Bolivia. Por el contrario, habría creado otros nuevos. Por otra parte, el progreso que los años de paz y laboriosidad han proporcionado a estas cuatro Repúblicas sudamericanas se hubiera retrasado quizá en cuántos años.

Al segundo año de la administración Riesco, Chile y Argentina firmaron el compromiso que en la historia americana conocemos con el nombre de "Pactos de Mayo", *en que se funda hasta hoy nuestra leal amistad con la Argentina.* Estos pactos consistían en un Acta Preliminar, un Tratado General de Arbitraje y una Convención sobre Armamentos Navales. Por los Pactos de Mayo, Chile alejó el temor de una intervención argentina en el Pacífico y, por tanto, en los asuntos que tenía pendientes con Perú y Bolivia. A su vez Chile, por boca de su Ministro de Relaciones, declaró que *respetando la independencia de los demás Estados, no abriga tampoco propósitos de expansiones territoriales, salvas las que resultaren del cumplimiento de los Tratados vigentes o que más tarde*

se celebraren; y que perseveraría en esa política. Estos pactos que comentamos, como el Sr. Riesco anota, *han merecido también otra especie de alabanza, no ya por los servicios prestados a Chile, sino como una contribución a la ciencia del derecho y al progreso del mundo.* Para fundamentar la opinión anterior, el autor cita a continuación el juicio que los mencionados pactos merecieron del ilustre jurisconsulto Nelidow y del Ministro de Estado de la Unión Americana, Mr. Stimson.

Las dificultades territoriales con Argentina fueron sometidas al arbitraje de Su Majestad Británica, y de los 94.000 km. en disputa, 54.000 fueron adjudicados a Chile y el resto a la Argentina. Celebrados los Pactos de Mayo, Perú y Bolivia se mostraron más propicios a buscar la solución definitiva en los problemas de límites con Chile. Dos años después, el 20 de octubre de 1904, Bolivia y Chile firmaron el Tratado de Paz y Amistad que rige hasta hoy. Si con el Perú no se concluyeron totalmente las dificultades que existían en 1901, por lo menos quedaron encaminadas para que otros mandatarios de Chile pudieran terminarlas. "Sea de ello lo que fuere, lo cierto es que Chile estaba mal con todos sus vecinos en 1901 y bien con todos ellos el 18 de septiembre de 1906."

Los capítulos finales del libro del ex canciller chileno son ya de un interés mucho más nacional o de los especializados. Son una enumeración prolija de la labor administrativa del Presidente Riesco. En ellos hay abundante material distribuído y preparado ya para otras investigaciones más parciales y profundas que lo que pretendió el Sr. Riesco al escribir sobre la Presidencia de su padre. El mismo nos lo dice en el prólogo al justificar la publicación: *y, en seguida, porque estas páginas pueden servir de fuente y guía a un historiador verdadero, que contribuya a restituir al período de 1901 a 1906 lo que en justicia le pertenece.*

Luis Ordenes Olmos.
Villa del Mar.
VALPARAÍSO (Chile).

ELIOT Y LA CULTURA

POR

TOMAS DUCAY FAIREN

El gran escritor inglés T. S. Eliot está preocupado por la significación de la palabra cultura. Fruto de esta preocupación son las páginas de este ensayo [1], del que vamos a comentar brevemente algunas ideas.

Se propone E., al escribir este libro, colaborar en la definición de la cultura, sin pretender por ello agotar el tema mediante una investigación rigurosamente científica. Se trata de puntos de vista estrictamente personales, cualidad que el autor subraya en numerosas ocasiones.

E. no nos da una precisa definición de la cultura. Unas veces nos dice que se trata de un producto de diversas actividades; otras, que es AQUELLO QUE HACE QUE LA VIDA VALGA LA PENA DE SER VIVIDA (pág. 38). Definición demasiado vaga, pues sería difícil poner de acuerdo a todos los hombres sobre qué sea *aquello*. Las más de las veces se trata de un modo de vida o de LA FORMA DE VIDA DE UN PUEBLO DETERMINADO QUE CONVIVE EN UN SITIO (pág. 193). Esta falta de definición se comprende al saber que para E. la cultura es algo a lo que no podemos aspirar deliberadamente; idea ésta en la que insiste muchas veces y que es una de las claves del pensamiento del

---

[1] T. S. Eliot: *Notas para la definición de una cultura.* Traducción de Jerónimo A. Arencibia. «Grandes Ensayistas». Emecé Editores, S. A. Buenos Aires, 1949. 202 págs.

autor. Y es que la cultura para E. es un organismo vivo, algo que crece y que tiene su propio desarrollo:

> *No se puede construir un árbol, sólo se puede plantarlo, cuidarlo, y esperar a que madure a su debido tiempo, y una vez crecido, uno no debe quejarse si encuentra que de una bellota ha salido un roble y no un olmo* (pág. 191).

Pensando así, la primera consecuencia es que E. rechace todas las teorías planificadoras de la cultura. Se enfrenta con Laski y examina su tesis según la cual debemos construir hoy una nueva civilización. E. desconfía de que esto sea posible, ya que son tantos los factores que determinan la fisonomía de una cultura, que es imposible manejarlos todos previendo exactamente los resultados. Además, los hombres que vivan en el ámbito de esa civilización no serán ya como nosotros, y tal vez no sea de su agrado esa nueva civilización que les habremos preparado. Por lo tanto, LO MÁXIMO A QUE PUEDE IMPULSARNOS EL INTERÉS POR LA CIVILIZACIÓN ES A MEJORAR LA CULTURA QUE POSEEMOS, PUES NO PODEMOS IMAGINARNOS OTRA (pág. 22).

La creación de una cultura es obra de cada instante y NINGUNA SOCIEDAD Y NINGUNA EDAD POR SÍ SOLAS REALIZAN TODOS LOS VALORES DE LA CIVILIZACIÓN (pág. 22). En consecuencia, podemos concluir que nuestra tarea es perfeccionar las actuales formas culturales; así mejoramos el punto de partida de las generaciones que han de sucedernos, y les respetamos la libertad de elegir su propio destino.

El proceso de la cultura es, pues, incierto. Está fuera del alcance de nuestras previsiones. La historia nos ha enseñado ya mucho sobre todo esto. Los planes de reforma social y cultural a largo plazo han conducido a una sociedad tal que sus propios profetas la hubieran encontrado inhabitable, de haber vivido en ella. En definitiva, LA CULTURA NUNCA PUEDE SER PLANTEADA PORQUE ES TAMBIÉN EL FONDO INCONSCIENTE DE TODOS NUESTROS PLANES (pág. 150).

La libertad es para E. la esencia de la cultura, pero la libertad está limitada por la naturaleza humana; de ella brotan ciertas realidades a las que el autor considera condiciones imprescindibles de toda cultura. Sin que esto quiera decir que, puestas estas condiciones, surja necesariamente la cultura. Esta requiere muchas cosas más. Dadas esas condiciones podrá no haberla, pero sin ellas es imposible que la haya. Son para la vida cultural del hombre lo que el aire para su vida física. El estudio de estas condiciones que debemos comentar, aunque tampoco PUEDAN ALCANZARSE ÚNICAMENTE

POR MEDIO DE LA ORGANIZACIÓN DELIBERADA (pág. 24), forma el cuerpo principal de este libro.

Antes de examinar estos temas, E. hace unas consideraciones previas sobre el sujeto de la cultura. Si bien puede hablarse de cultura en el individuo, clase y sociedad, lo fundamental es la cultura social. El individuo no la realiza nunca plenamente; puede alcanzar la perfección en alguna de las actividades culturales, pero con exclusión de otras. El individuo completamente culto no existe, y E. afirma que muchos hombres que contribuyen a la cultura no son personas cultas. Con los artistas ocurre muchas veces que son insensibles a las artes que no practican, y otras, sus condiciones intelectuales o morales son muy reducidas.

Por tanto, UNA CULTURA SE CONCIBE COMO LA CREACIÓN DE LA SOCIEDAD EN CONJUNTO (pág. 55). El individuo entronca con esta cultura total a través de una actividad determinada. No quiere decir esto que E. sea defensor del especialismo. El establecimiento de compartimientos estancos entre los distintos grupos culturales de una sociedad es señal de decadencia. Lo que pasa —podemos concluir nosotros— es que debemos distinguir entre resignarse a saber sólo una cosa y no haber deseado nunca más que conocer una cosa.

La cultura, pues, no se realiza plenamente en el individuo, sino en la sociedad. Esto supone en las sociedades más evolucionadas la aparición de distintos niveles culturales, engendrados a lo largo de la historia por la creciente complicación y consiguiente especificación de las distintas funciones sociales. El mantenimiento de esta estructura es primera condición para la existencia de la cultura:

> *No creo* —dice E.— *que los más ardientes defensores de la igualdad social nieguen esto; la diferencia de opiniones gira sobre si la transmisión de la cultura de grupo debe efectuarse por herencia... o si puede esperarse que se llegue a encontrar un mecanismo de selección de manera que cada individuo, a su debido tiempo, tome su sitio en el nivel cultural más elevado que sus aptitudes naturales le permitan alcanzar* (pág. 34).

E. se enfrenta ahora con la teoría de las *élites* postulada hoy por muchos sociólogos, y cuyo principal expositor es Karl Mannheim. Aunque el autor admite esta teoría en algunos aspectos, no cree que baste para la conservación y transmisión de la cultura con la sola existencia de *élites* formadas por individuos salidos de todos los sectores sociales. La acción de estas *élites* es excelente PARA UN FIN LIMITADO, casi siempre en período revolucionario, cuando se trata de eliminar a una clase directora ya anquilosada. Pero en una sociedad que se renueva normalmente no basta con este sistema. En

primer lugar, la sucesión de las *élites* sería demasiado rápida, con perjuicio de la continuidad social tan necesaria para la estabilidad cultural. Además, la unión de los individuos de una *élite* y de las *élites* entre sí sería accidental y externa, faltando AQUELLOS CONTACTOS E INFLUENCIAS MUTUAS EN UN NIVEL MENOS CONSCIENTE, QUE QUIZÁ SEAN AÚN MÁS IMPORTANTES QUE LAS IDEAS (pág. 57). No se trata, por otra parte, de transmitir una función determinada, sino formas de vida que, por ser tales, no están claramente definidas en su consistencia actual, ni tampoco puede prefijarse el sentido de su evolución en un futuro indefinido. De ahí que no podamos seleccionar a las personas adecuadas para realizar una misión que desconocemos. SI NUESTRO PROPÓSITO CONSISTE SÓLO EN LLEVAR LAS MEJORES PERSONAS, EN TODAS LAS ESFERAS DE LA VIDA, HASTA LA CIMA, CARECEMOS DE UNA NORMA PARA SABER QUIÉNES SON LAS MEJORES PERSONAS; O, SI IMPONEMOS UNA NORMA, TENDRÁ UN EFECTO OPRESIVO SOBRE LO NUEVO. LA OBRA GENIAL NUEVA, YA SEA EN EL ARTE, LA CIENCIA O LA FILOSOFÍA, FRECUENTEMENTE ENCUENTRA OPOSICIÓN (página 71). Esta larga cita es suficientemente expresiva por sí sola.

E. defiende como más propicia para la cultura una sociedad GRADUADA donde las clases sociales hereditarias conservarían y comunicarían los modos de vida fundamentales en su nivel cultural. Esto es así porque para E. la familia es el principal elemento transmisor de la cultura; NADIE ESCAPA TOTALMENTE DE LA ESPECIE, NI SOBREPASA ENTERAMENTE EL GRADO DE CULTURA QUE ADQUIRIÓ EN SU PRIMER AMBIENTE (pág. 65). Ahora bien: la familia supone para el autor, no sólo una relación de afecto entre los miembros vivos, sino UN CULTO DE LOS MUERTOS POR HUMILDES QUE SEAN, UNA PREOCUPACIÓN POR LOS QUE HAN DE NACER, POR LEJANOS QUE ESTÉN EN EL TIEMPO (pág. 66).

Pero no basta la clase ni la familia para la pervivencia de la cultura. Avanza ésta gracias a la labor productora de una *élite* formada por individuos procedentes de todos los estratos sociales. Mas su tarea renovadora exige, para no perderse, dos cosas: de un lado, la AGREGACIÓN de la *élite* a una clase social, que naturalmente será la más elevada; de otro, la existencia de un ambiente cultural refinado que pueda recibir, asimilar y en su día transmitir la producción cultural de los individuos creadores. No hemos de concluir de esto que E. sea un defensor de las barreras sociales impenetrables. Las clases han de estar abiertas, no sólo para el ascenso de los mejores de las clases inferiores, sino también para el descenso de los peores de las clases superiores. La tendencia a la casta es un principio desintegrador de la cultura.

E. no es aristocraticista; no admite la división de la sociedad en minoría —como único elemento culto, original y activo— y masa pasiva e imitadora. No debemos suponer QUE LOS NIVELES SUPERIORES POSEEN MÁS CULTURA QUE LOS INFERIORES, SINO QUE REPRESENTAN UNA CULTURA MÁS CONSCIENTE Y DE MAYOR ESPECIALIZACIÓN (pág. 73). Además, la existencia de niveles superiores es un beneficio para el conjunto de la sociedad y, por otra parte, la supervivencia de la cultura más elevada depende de la salud de la cultura popular, en la que está arraigada y de la que se nutre.

E. completa su esquema con una idea nueva: LA DE LA IMPORTANCIA VITAL QUE TIENE PARA UNA SOCIEDAD LA FRICCIÓN ENTRE SUS PARTES (pág. 89). La fricción en la sociedad no es una pérdida de energías, como ocurre en una máquina. Por el contrario, como individuos nos beneficiamos siempre, tanto en la simpatía como en el conflicto, de nuestros encuentros con los demás: FELIZ EL HOMBRE QUE EN EL MOMENTO APROPIADO ENCUENTRA AL AMIGO QUE LE HACE FALTA; FELIZ TAMBIÉN EL HOMBRE QUE EN EL MOMENTO APROPIADO ENCUENTRA EL ENEMIGO QUE LE HACE FALTA (pág. 91). El enemigo es necesario; su exterminio le parece una gran desgracia para la cultura y todavía mayor desgracia cuando se trata del amigo. De ahí que rechace la tendencia a ejercer una presión sobre el otro a fin de marcarle nuestra propia impronta. EL EFECTO SOBRE LA PERSONA DE TAL MANERA INFLUÍDA PROBABLEMENTE SEA LA REPRESIÓN Y DISTORSIÓN, MÁS BIEN QUE LA MEJORA DE LA PERSONALIDAD; Y NINGÚN HOMBRE ES LO SUFICIENTEMENTE BUENO COMO PARA TENER EL DERECHO DE HACER A OTRO A SU PROPIA IMAGEN (pág. 100).

Estos dos elementos que determinaron toda la dinámica de los niveles sociales —la familia y la colisión— reaparecen cuando E. se enfrenta con el problema de la coexistencia de diversas culturas, condición también necesaria para la existencia de la cultura. Según su tesis, se ha exagerado en demasía, como consecuencia de la guerra, la tendencia a la unidad. Pero la cultura es tarea propia de la paz y en ella la diversidad cultural es un ingrediente de la unidad del pueblo, unidad en gran parte insconsciente y que NO PUEDE EXPRESARSE COMO UN ENTUSIASMO COMÚN NI UN PROPÓSITO COMÚN; LOS ENTUSIASMOS Y PROPÓSITOS SON SIEMPRE TRANSITORIOS (pág. 78).

Esta diversidad cultural se fundamenta en la LEALTAD A LA FAMILIA, de la que brotan las lealtades locales que conservan una cultura regional. Para E. el caso más típico de esta clase de cultura se da en una región que conserve una lengua propia, pero en la que todas las clases tienen que ser bilingües; en esto difiere de la pequeña nación en la que ni es necesario que todos conozcan otra

lengua, ni los que la conocen están forzosamente determinados a una. Tampoco se trata de una influencia pasajera, ya que UNA VERDADERA CULTURA SATÉLITE ES LA QUE, POR RAZONES GEOGRÁFICAS Y DE OTRO TIPO, TIENE UNA RELACIÓN PERMANENTE CON UNA CULTURA MÁS FUERTE (pág. 83). Esta cultura debe subsistir, entre otras razones —además de la tendencia profunda de todo pueblo a persistir en su ser—, porque su existencia es enriquecedora de la cultura más fuerte. E. considera el caso de Gales, y encuentra que su notable influencia en la cultura inglesa se debe a la aportación de una especial personalidad que no existiría, con el consiguiente empobrecimiento de la cultura inglesa, si el galés dejara de ser hablado, pues su lengua es la protección más segura de su peculiaridad cultural. Por otra parte, el medio que una cultura satélite tiene de influir en el mundo es precisamente el hacerlo a través de la cultura que le sirve de centro.

En cuanto a una supuesta cultura mundial por la que tanto se afanan hoy muchos hombres, encontramos que sólo podría alcanzarse, o por una síntesis anodina, y entonces UNA CULTURA MUNDIAL QUE FUERA SIMPLEMENTE UNA CULTURA UNIFORME, NO SERÍA CULTURA. TENDRÍAMOS UNA HUMANIDAD DESHUMANIZADA. SERÍA UNA PESADILLA (pág. 95), o por la imposición de una determinada cultura nacional a todo el mundo. Tal es, según E., la tesis rusa soviética; PERO LA DESTRUCCIÓN DELIBERADA DE OTRA CULTURA EN SU TOTALIDAD ES UN MAL IRREPARABLE, CASI TAN MALO COMO TRATAR A LOS SERES HUMANOS COMO ANIMALES (pág. 101).

A pesar de su imposibilidad, hay que mantener como ideal la aspiración a una cultura mundial. Es la manera de evitar la separación radical entre las culturas nacionales y continentales, que conduce a un empobrecimiento de todas, ya sea por la falta de incorporación de los modos culturales de otros pueblos, ya por la falta de reacción que obliga a sacar del propio fondo nuevas energías.

Pero la condición fundamental para la existencia de una cultura es que ésta ha de estar ligada a una religión. El proceso de esta ligazón no está demasiado claro en el pensamiento de E. El mismo nos dice que su forma de considerar las relaciones entre cultura y religión ES TAN DIFÍCIL, QUE NO ESTOY SEGURO DE ALCANZAR A COMPRENDERLA YO MISMO, EXCEPTO EN CIERTOS MOMENTOS DE ILUMINACIÓN, EN QUE CONSIGO ABARCAR TODAS SUS INFERENCIAS (pág. 43). Y más adelante nos dice que está obligado, para los fines de su libro, a sostener dos proposiciones contradictorias: QUE LA RELIGIÓN Y LA CULTURA SON ASPECTOS DE UNA MISMA UNIDAD, Y QUE SON DOS COSAS DIFERENTES Y CONTRASTADAS (pág. 105). Sin embargo, su opi-

nión, en líneas generales, es que la cultura es una encarnación de la religión; éste es el principio de toda cultura, y, por así decirlo, su fundamento. Lo cual no quiere decir que la cultura sólo exista en una situación religiosamente vigorosa. Puede producir sus mejores obras culturales después de haber decaído la fe. Y no sólo esto, sino que estas obras pueden tener incluso un sello antirreligioso.

> *Un europeo puede dudar de la verdad de la fe cristiana y, sin embargo, lo que dice, y fabrica y hace, será todo proveniente de su herencia de cultura cristiana, y dependerá de esa cultura para su significado. Solamente una cultura cristiana podría haber producido un Voltaire o un Nietzsche* (pág. 197).

A su vez la religión no puede mostrarse indiferente por la suerte de la cultura. Aun cuando todos los productos de ésta no pudieran ser aceptados por la religión, la cultura es indispensable para el desarrollo de lo religioso en el hombre. Así, pues, cultura y religión no se identifican. Una religión no va necesariamente ligada a determinada cultura; puede ser alma de distintas civilizaciones y, por otra parte, tampoco hemos de pensar que la vida religiosa sea menos pura en una sociedad culturalmente inferior. Tampoco hay que implicar el problema de la verdad o falsedad de una religión. E. no habla como teólogo. Lo que él afirma es que, independientemente del valor objetivo de una creencia, la superioridad de una cultura no indica que la religión que la anima sea más verdadera que otra; sólo nos hace ver que los hombres realizadores de esa cultura viven su religión con una intensidad y autenticidad superiores a aquellos que, aun teniendo una religión verdadera, la viven tan pobremente, que su cultura se reduce a la encarnación de la pobreza de su espíritu.

Supuesto esto, E. encuentra que LAS RELIGIONES SUPERIORES QUE TIENEN MÁS PROBABILIDADES DE CONTINUAR ESTIMULANDO LA CULTURA, SON LAS QUE PUEDEN SER ACEPTADAS POR PUEBLOS DE DIFERENTES CULTURAS (pág. 107). Esto nos hace comprender que en el fondo el modelo ideal de una religión para E. es el cristianismo.

La consideración que E. hace del cristianismo —siempre desde un punto de vista sociológico, no teológico— es interesante, porque en ella se revela la fluctuante postura religiosa del autor. Por un lado admite la necesidad de una unidad en la fe; SIN UNA FE COMÚN, TODOS LOS ESFUERZOS TENDENTES A APROXIMAR LAS NACIONES EN LA CULTURA SÓLO PODRÁN PRODUCIR LA ILUSIÓN DE LA UNIDAD (página 129). Y admite la posición central de la Iglesia católica: DEBEMOS RECONOCER QUE LA PRINCIPAL TRADICIÓN CULTURAL HA SIDO LA

QUE CORRESPONDE A LA IGLESIA DE ROMA (pág. 113). Tanto que LA VIDA DEL PROTESTANTISMO DEPENDE DE LA SUPERVIVENCIA DE AQUELLO CONTRA LO QUE PROTESTA (pág. 116). Además, la cultura católica es la más atractiva para el intelectual converso, ya que posee la teología más elaborada y ha mantenido más viva la tradición cultural clásica. Sin embargo, y por otra parte, E. sostiene la necesidad de un conflicto sin fin: ÚNICAMENTE POR LA LUCHA CONTRA LA CONSTANTE APARICIÓN DE IDEAS FALSAS, PUEDE SER AUMENTADA Y ACLARADA LA VERDAD, Y ES EN EL CONFLICTO CON LA HEREJÍA DONDE LA ORTODOXIA SE DESARROLLA PARA HACER FRENTE A LAS NECESIDADES DE LA ÉPOCA (pág. 128). Para E. —como nos dice en otro lugar— las divisiones religiosas han estimulado diferenciaciones culturales, apareciendo lo que él llama una subcultura, término en manera alguna peyorativo y con el que el autor designa a las culturas de los países protestantes respecto de la cultura católica.

Esta dualidad entre fuerzas religiosas centralizadoras y centrífugas, que E. considera como necesaria, es en realidad la aplicación del postulado de la colisión como elemento estimulador de la cultura. A E. le pesa en este punto la historia de Inglaterra. Habiendo defendido la lealtad a la clase, a la religión y a la nación, entidades de formación histórica, había de inclinarse también hacia el protestantismo, tan ligado a la historia inglesa. Por otra parte, su concepción cultural COMO UNA ARMONÍA DE LOS CONTRARIOS, como una convivencia de antagonismos en sí mismos irreductibles, le lleva a admitir la necesidad de conservar las diferencias religiosas. E. se ha limitado a examinarlas en el plano de lo histórico y de lo social. Tal vez investigadas en un nivel más profundo le hubiera llevado a conclusiones bien distintas.

E. dedica los dos últimos capítulos a tratar de las relaciones entre cultura y política, y cultura y educación. En ellos hay una considerable aportación de pensamientos muy valiosos. Sin embargo, en lo esencial son consecuencia de lo examinado hasta ahora; por eso, no nos detenemos en ello.

Para terminar, solamente queremos añadir que este sencillo ensayo es, quizá por su misma sencillez, notablemente sugeridor. Lástima que la versión castellana de Jerónimo Alberto Arancibia no sea todo lo cuidada y correcta que un texto de tan excepcional escritor se merece.

Tomás Ducay Fairén.
Donoso Cortés, 65.
Madrid.

33 ★

NOTAS BIBLIOGRAFICAS

ESPAÑA EN CABALLERO CALDERON

Se ha publicado en Bogotá, hace unos meses, el libro *Ancha es Castilla* (1), en el cual reúne sus impresiones españolas el escritor Eduardo Caballero Calderón, quien durante estos últimos años fué ministro de Colombia en Madrid.

La resultante general de esta obra es un gran amor y veneración por España, vista toda ella a través del prisma de Castilla; *porque lo mejor del mundo es España, y España es Castilla, y ancha es Castilla.* Amor que se basa sobre una serie paralela de convicciones personales y de peculiaridades del alma y de la sociedad españolas: antirracionalismo, estimación del conocimiento místico, ansia de perduración personal. Todo ello es, sin duda, moneda corriente en las interpretaciones de España, sobre todo después de la acuñación de Unamuno. Pero siempre es interesante ver cómo un escritor llega a instalarse en tales conclusiones o a través de una impresión directa y reciente, esto es, destilándolas de la experiencia que le brinda la vida española de la quinta década del siglo XX. Las concordancias entre la España histórica y la actual, que a los españoles muchas veces se nos escapan, resultan extraordinariamente vivas para los escritores hispanoamericanos, por una serie de razones que ahora sería largo de explicar.

Caballero Calderón divide su libro en cuatro jornadas, dedicadas, respectivamente, a las dos Castillas, a la región cantábrica, a Andalucía y a Madrid; esta última es posiblemente la mejor. Rehuye en todas ellas la morosidad descriptiva, pues prefiere interpretar a describir. Lo cual hace que algunas veces las descripciones nazcan demasiado moldeadas por las interpretaciones previas. La bipartición de Madrid en dos especies espirituales, una velazqueña y otra goyesca, y la consiguiente inevitable adscripción del «metro» a la segunda, le hace hablar de *el enjambre de monstruos que transporta diariamente el metro de Madrid.*

En conjunto, y dejando a un lado posibles excesos intuicionistas, *Ancha es*

(1) Eduardo Caballero Calderón: *Ancha es Castilla.* Con dibujos del autor. Editorial Kelly. Bogotá, 1950. 430 págs.

Castilla refleja una notable personalidad literaria y un conocimiento de España íntimo y lleno de amor. Lo cual no excluye la crítica de determinados aspectos de nuestra psicología nacional.

F. C.

VISIONES Y COMENTARIOS DE UNAMUNO

No es éste el primer tomo de la colección Austral (1) en que se recogen diversos artículos de D. Miguel de Unamuno, de entre su varia y dilatada producción de escritos breves. Sabido es, por cuantos han hecho de toda la obra de nuestro gran vasco motivo de estudio y espuela de las propias preocupaciones, en qué grado debe apreciarse, junto a las obras extensas, toda la serie de sus ensayos cortos y artículos. Porque Unamuno, que fué un articulista fecundo, nos dejó en ellos buena parte de sus meditaciones al compás de hechos muy concretos, de circunstancias varias, del cruce en su vida de tal o cual conocido o desconocido. En uno de los artículos aquí contenidos, aquel que lleva el título de *Cartas al amigo* y que está dedicado a Manuel Abril, escribe hablando de las cualidades de su producción: «... este... desparramarme en artículos volanderos; este ir con ellos dejando —y sembrando—mi sentir del momento cotidiano, con sus íntimas y fecundas contradicciones...».

Sin embargo, la variedad de las motivaciones mediatas o inmediatas de sus artículos no quieren decir multiplicidad de temas. En Unamuno existieron siempre dos o tres temas esenciales, que alimentaron toda su preocupación y desasosiego. Tales: la verdad religiosa, la verdad de España, la verdad política. Como los temas que integran la estructura musical de una fuga, estos temas se entrecruzan y tejen el cañamazo interior de los escritos unamunianos, de tal forma que en un solo y breve artículo se dan los tres sin dificultad.

Esto quizá debido a una particularidad, la de que verdad religiosa y verdad política son casi siempre referidas a España, con lo que España, es bien notorio, es su gran preocupación, el *leit motiv* permanente.

Todos los artículos que integran el libro que aquí queda reseñado—y se puede entender igual de otros muchos recogidos también en volúmenes—brotan de la pluma de Unamuno—nos dice en el mismo artículo ya citado—«al azar de mi paso por los senderos de España..., mientras ella se descoyunta y desvencija». Ese quebrarse de los huesos de España, ese resentirse en su armazón interno, encontró fuerte eco en su alma y se vertió claro y distinto en el correr de su pluma. Podrá Unamuno tomar el libro de Alexis Carrel L'HOMME, CET INCONNU y brotarle de su lectura un artículo, pero en él bien pronto España hará su aparición, y aquel tema que nos había anunciado como que entonces le traía el espíritu embargado en pesadumbre congojosa, «el del rebajamiento de la mentalidad media, el de la insanidad mental», no es tratado en un sentido general, sino muy concretamente traído a cuento de una determinada situación española, «envuelto mi espíritu en los ecos de las lecturas de los diarios en estos días de desvarío pre-electoral... Creeríase que España se ha vuelto un manicomio suelto.»

Pocos artículos se leerán de D. Miguel en que al ocuparse de religión o de política lo haga sin que España sea el ejemplo vivo en que está pensando y para el que está pensando.

Por lo demás, Unamuno, que sintió tanto, fué un disentidor formidable; de donde el estar y ser como su manera natural de expresión el ir contra esto y contra aquello. Un examen detenido y por menudo de los conceptos vertidos en estos artículos descubriría en qué gran medida se disiente de sus afirmaciones; cuánto ha de rechazarse; pero también, muy fácilmente se desviaría la atención de lo que es en Unamuno de más interés y de mayor valor: su actitud. Porque aquí, como en toda la obra de Unamuno, su temperamento, su pos-

(1) MIGUEL DE UNAMUNO: *Visiones y Comentarios.* Colección Austral, número 900. Espasa Calpe, S. A. Buenos Aires, 1949. 164 págs.

tura le llevó a decir de muchas cosas que no comprendió nunca, a arremeter contra otras simplemente porque no fueron nunca de su simpatía, a afirmar que sobre este o aquel punto todos los que se pronuncian en pro o en contra no saben nada. Pero lo que sobre todo esto —que por lo demás es tan sabido de todos los que se han acercado a sus páginas con atención e interés pero sin papanatismo—debe quedar es la actitud de D. Miguel de Unamuno. actitud de la que no claudicó nunca. Tan noble, tan digna de admiración. Toda su obra nos lo descubre queriendo permanecer solo, aislado, sin vincularse—«... huyo como de la peste de que se me quiera clasificar»—, a nada ni a nadie, y arremetiendo contra todo lo que fuera vulgaridad, adocenamiento, prejuicio, queriendo actuar como revulsivo para despertar a los dormidos e intentar sanar a los necios.

En este sentido los artículos que quizá sean más significativos de todos los que en este volumen se contienen, son los titulados *Ascensión y Asunción*, *Conversión y diversión*, *Cartas al amigo* y *Cruce de miradas*. Este último es además un artículo de gran belleza literaria, cuya lectura constituye un placer al tiempo que una buena guía para comprender la nobleza de la actitud de D. Miguel a que me refería.

Son bastantes los que se destacan por lo que al aspecto literario se refiere, y entre ellos habría que contar sin duda con los que comprenden evocaciones y recuerdos, como *Mis santas compañas*, *El día de la infancia*, *La niñez de Don Quijote*, *Desde el Palacio de la Magdalena*, y otros más.

En todas estas colecciones de artículos siempre creo que no debía de faltar al pie de cada uno de ellos la fecha del año en que apareció y, a ser posible, la publicación. Pero por lo menos el año, porque son muchas veces escritos que no tienen existencia propia y están en estrecha relación con el momento y la situación de que han nacido, y en ese caso el año ha de decir mucho al lector.

FERNANDO MURILLO.

LA DULCE PATRIA ARGENTINA

El sexagenario escritor argentino Arturo Capdevila es hoy uno de los literatos más representativos de una época que ya puede considerarse casi zanjada. Su obra, muy diversa, comprendiendo los campos de la poesía, el ensayo histórico, la crónica periodística, la biografía y la crítica literaria, tiene cierto paralelismo de intención contemporánea, casi coetánea, con la obra de otro literato argentino muerto recientemente: me refiero al médico-poeta bonaerense Bartolomé Fernández Moreno, con justicia tenido por el último cantor del Buenos Aires colonial.

Capdevila es quizás más avanzado que el autor de *Parva*, ya que, si bien éste refleja en sus poemas un ambiente de época, y esa época contiene en sí elementos de ebullición social, Capdevila penetra con cierta hondura en la realidad nacional del momento, como aparece bien claro en el artículo inicial del presente libro (1), al que acertadamente da título y proyección.

La dulce patria es un libro que llega al mundo con bastantes años de demora. Su retraso lo lamenta resignadamente el autor como algo que no supo evitar. El hubiera sido —en su forma originaria— el primogénito de una serie de volúmenes *cuyo asunto persistente fuese el país, con sus problemas, con sus cuestiones palpitantes, con sus cosas vivas...*, todo ello escribiendo a diario, sobre el diario acontecer nacional de sus hombres y de su historia; viviendo, rememorando, construyendo y conmemorando; en fin, *amando verdaderamente a la patria y hallándola dulce.* (Por cierto, y entre paréntesis, es curioso que hombres tan opuestos como Arturo Capdevila y Pablo Neruda hayan coincidido en igual título, *La dulce patria;* el autor de los «Cantos a Stalingrado» aprovecha un verso del himno nacional chileno para bautizar sus cantos a los independentistas, representados, no en los jefes que elevaron a Chile a la secesión, sino en los hu-

---

(1) Arturo Capdevila: *La dulce patria.* Espasa Calpe Argentina, S. A. Colección Austral núm. 905. Buenos Aires-México, 1949, 164 págs.

mildes soldados, muertos más o menos literariamente en el combate de los versos nerudianos.)

Por *La dulce patria* desfila la historia de la República Argentina. «Los comienzos» revelan las características de la raza criolla y sus costumbres, sus cantos, sus danzas: su folklore. De ello nace la patria, en gran parte de *esta familia española que es un mundo en pequeño*, y que luego se entremezcla a la hora de la transformación con los elementos aborígenes. *Ni el negro ni el gaucho están ausentes*, asegura Capdevila, dejándose llevar de un romanticismo reñido con la etnología, mientras va describiendo con garbo periodístico el «tiempo de nacer» argentino.

Menos afortunado es el capítulo que se dedica a resaltar los «Fastos de la patria», donde quieren hermanarse la concisión de los hechos históricos con una pluma seminovelesca y convencional, que convierte los artículos en un género híbrido que ni divierte ni apenas alecciona.

Otra cosa es el titulado «La conquista del desierto», verdadera relación, documentada y ágil, gráfica y de emoción tensa, en cuyas páginas va describiéndose la marcha hacia el Sur, hacia Punta Arenas, desde el Río de la Plata, de los diferentes ejércitos que convirtieron un desierto en una de las regiones más feraces, ricas y productoras de la tierra: claro está que me refiero a la Pampa argentina.

El libro termina con dos capítulos, uno de ellos titulado «La tierra», que canta distintas regiones o ciudades argentinas, como el dedicado a Córdoba, corazón de la patria y cuna del autor, *ciudad de las torres y de los puentes*, con el destino superior de haber unido las conquistas de Lima y Buenos Aires. El segundo y último se refiere a las tierras que son la proyección futura de la Argentina: Las Malvinas y la Antártida.

Terminamos por el principio, que en nuestro libro es lo principal. Arturo Capdevila, en el artículo que da nombre a su obra, habla hondamente de la patria nueva que nació de España para crecer y alcanzar su cima propia. *Las patrias* —dice con fortuna— *no se fundan para la inmutabilidad, sino para la vida, que es una renovación incesante, bien que deba ser eterna la fidelidad a las verdaderas esencias.* En su renovación descansa toda posible grandeza: en la necesidad también de instituciones a la altura de los tiempos, perfectibles, mejorables. Porque *las patrias felizmente no son nunca perfectas, y por eso viven.*

E. C.

TRES POETAS DEL BRASIL

La literatura brasileña va entrando en la universal por la puerta grande. En un número anterior de «Cuadernos Hispanoamericanos» se hacía directamente referencia al progresivo interés europeo, a la grupa del americano, por la creación literaria de este gran país del nuevo mundo. Brasil es una joven potencia de aún no medidas posibilidades, cuyo fruto asombra a quien las descubre. Véase, por dar un ejemplo, lo conseguido por la actual arquitectura civil brasileña, auténtica revolución en lo técnico y, sobre todo, en lo artísticamente funcional. Los audaces y bellísimos rascacielos de Río, Sao Paulo, Bello Horizonte, Bahía... son muestras irreprochables de un espíritu artístico de gran fuerza creadora.

En el campo de la creación literaria, del Brasil se tiene en Europa limitada información. Portugal mismo no puede enorgullecerse de poseer una abundante bibliografía. Por ello, es mucho más digno de estimación el esfuerzo de varias editoriales españolas al publicar libros como *Pequeña historia del Brasil*, por el Instituto de Cultura Hispánica; una *Antología de poetas brasileños de ahora*, editada en Barcelona, y éste tan próximo de *Tres poetas del Brasil*, impreso en Madrid y traducido y prologado por dos brasileños: Leónidas y Vicente Sobrino Porto, y por la escritora española Pilar Vázquez Cuesta (1).

El libro recoge una breve antología de

(1) *Tres poetas del Brasil: Bandeira, Drummond, Schmidt.* Madrid, 1950. 102 páginas.

poemas de tres grandes poetas del Brasil: Manuel Bandeira, Carlos Drummond de Andrade y Augusto Frederico Schmidt. Los tres son desigualmente conocidos y popularizados en Brasil y el resto de América. Mientras la obra de Bandeira traspasó hace lustros las fronteras nacionales, la de Drummond, y aún más la de Schmidt, son ignoradas o al menos silenciadas por dos críticos tan solventes como Lidia Besouchet y Newton Freitas en su obra *Literatura del Brasil* (Buenos Aires, 1946).

Tres poetas del Brasil es ya un acierto considerado simplemente como antología de poemas. Añádase a ello la justeza de la versión, amén del buen criterio selectivo, ya que reúne de cada poeta un manojo poemático que da idea muy considerable de su personalidad creadora. Quizá quepa hacer algún reparo a un criterio de selección según el cual han querido antologizarse los poemas, criterio que, por responder a un patrón excesivamente rígido, ha sido arrollado por la amplitud y generosidad de la obra poética de estos tres poetas brasileños. Me refiero en concreto a las palabras prologales del libro, que quieren justificar expresamente el criterio de selección empleado, a fin de dar de cada uno lo estricto y representativo. Así, pues, viene a decirse que en Bandeira EL BRASIL SE NOS MUESTRA EN SU REALIDAD EXTERNA; en Drummond, EL BRASIL ENCUENTRA EL MUNDO, SUS ANGUSTIOSOS PROBLEMAS SOCIALES, CULTURALES Y ECONÓMICOS, y en Schmidt, EL AMOR, LA NOSTALGIA Y LA ILUSIÓN PUEBLAN LA POESÍA.

Cierto que el prólogo dice muy bien dicha la verdad, pero —a nuestro juicio— no toda la verdad, ni quizá la más importante. Si bien en Bandeira está bien vista su calidad de intérprete del alma brasileña y del Brasil *(tierra de lengua llena de nombre indígena, / que uno no sabe si es de fruta, de árbol o de ave de plumaje bonito)*, también en Bandeira existe una preocupación de proyecto hacia lo social, con sus graves problemas e igualmente los pequeños *(Calle del Sol. / (Tengo miedo de que hoy se llame de D. Fulano de Tal)*. O cuando al recordar sus años infantiles y mozos de Recife, su ciudad... *La vida no me llegaba entonces por los periódicos, ni por los libros. / Venía de la boca del pueblo, en la lengua llena de errores del pueblo, / lengua acertada del pueblo.*

Y de Drummond nada se dice, por ejemplo, de su poesía religiosa, tan humana, tan desnuda, tan directa.

La mañana se ha pintado de azul.
En el atrio se quedó el ateo;
en lo alto, Dios.

Véanse, también, estos tres versos del poema «Explicación»: *Para alabar a Dios, para aliviar el pecho, / quejarme del desplante de la morena, cantar la vida y trabajos, / hago mi verso. Y mi verso me agrada.*

Y si en Schmidt están en efecto presentes la muerte, los jardines y sombras, los pájaros, los mares y los astros, también lo está la poesía religiosa, tratada desde el mismo fondo real de la existencia, como una raíz siempre en nosotros y dolorosa, que a un tiempo nos sostiene y alimenta. (Véanse como ejemplo los poemas: «¿Cuándo», «El regreso del hijo pródigo» y «Soneto».)

ENRIQUE CASAMAYOR

CUATRO VERSIONES CLASICAS

Juan Flors, editor barcelonés con sucursales en Lisboa y Madrid, ha publicado simultáneamente los cuatro primeros volúmenes de una nueva colección de obras titulada «El canto de los siglos». Esta colección, única en la actualidad bibliográfica en lengua castellana y sin antecedente conocido, recogerá, en volúmenes bellamente editados, versiones de obras consideradas clásicas entre el repertorio de piezas maestras de la creación griega y romana, así como de los grandes creadores como Shakespeare, Llull, Hölderlin, Milton, Racine, etc.

Los cuatro tomos aparecidos hasta la fecha se dedican, respectivamente y por riguroso orden de numeración, a Lucio Anneo Séneca, Shakespeare, Catulo y nuevamente el autor de *Hamlet*. De Séneca se ofrece en el primer volumen la

versión castellana y el texto original latino de *Medea* y de *Fedra*, las dos tragedias atribuídas al infortunado preceptor de Nerón. La traducción ha sido elaborada por Eduardo Valentí, catedrático de Lengua y Literatura Latinas, y es un auténtico modelo que deberá tenerse en cuenta en lo sucesivo cuando se trate de mostrar un ejemplo de fidelidad al texto latino, fácilmente consultable en la presente edición bilingüe de «El canto de los siglos».

De Shakespeare se editan *Julio César*, en el segundo volumen, y *Coriolano*, en el cuarto, ambos traducidos por el profesor de la Universidad de Barcelona, Rafael Ballester Escalas.

El tercer tomo se dedica a la edición, igualmente latino-castellana, de las *Poesías* del poeta veronés Cayo Valerio Catulo, en versión del doctor en Letras, Juan Petit.

Cada uno de los primeros cuatro volúmenes de la colección «El canto de los siglos» se inicia con una larga introducción de cincuenta páginas conteniendo una detallada biografía del autor seguida de un estudio crítico valorativo de la obra traducida.

C. H. A.

5





ASTERISCOS

ANTONIO TOVAR: IDEA DE AMERICA

* * * En el curso del Primer Congreso de Cooperación Intelectual Hispanoamericano celebrado en Madrid, el filólogo y americanista español Antonio Tovar resumió su idea de América en los siguientes términos:

El panorama mental de la humanidad de hoy no está suficientemente penetrado por la conciencia de la perspectiva histórica verdadera, según la cual, la historia abarca unos seis mil años, mientras que la prehistoria nos habla de seiscientos mil de existencia humana sobre la corteza terrestre.

Si proyectamos sobre ese fondo cronológico la idea de América, nos encontramos con un hecho asombroso: la juventud de ese continente, ya que parece que en vez de seiscientos mil años, el más viejo hombre americano no tiene sino la muy modesta edad de veinte mil.

A la luz de esta idea arqueológica, resultan varias afirmaciones, muy interesantes para la fijación de una idea ajustada y sin retórica de América. Ahí van, la una tras la otra, para su discusión y su depuración:

1.° LA INADECUACIÓN DE AMÉRICA A SU POBLACIÓN HUMANA. *A esto se refería Hegel, al situar a América casi en la historia natural, antes del desarrollo histórico, y aquí viene bien de nuevo la afirmación de Keyserling, de que América está en el tercer día de la creación. América soporta menos hombres relativamente que las otras partes del mundo, y esos hombres son sorprendetemente dispares entre sí. La tierra, a pesar de la fuerza telúrica conformadora y atractiva de América, no ha terminado de americanizar al hombre, que necesitará aún cien o doscientos mil años más para ser americano.*

2.° *Por consiguiente, lo que sabemos del indígena nos permite afirmar de él*

lo mismo que del blanco: que es un inmigrante que apenas iniciaba su adaptación cuando llegó el europeo.

3.° *Las bases históricas del sentimentalismo indigenista resultan endebles si consideramos que quinientos años de permanencia en el continente le dan al blanco derechos y justificación, cuando se sabe que los pueblos indígenas fueron llegando en oleadas, las cuales oprimían y relegaban a espacios marginales a las anteriores. En el «peor» de los casos, el hispano se sustituyó por su propia mano a una raza dominadora, y acaso los dominados se sintieron mejor con el cambio. Los quinientos años desde la llegada del europeo son a los veinte mil que tenía el americano, casi como los veinte mil del americano a los seiscientos mil de la especie humana en el viejo continente.*

4.° *América ha sido, y es aún, el continente de la soledad. El hombre X lucha por llenarla, se apiña en inmensas ciudades y construye carreteras; da nombres familiares a la inmensidad; pero ahí están los desiertos y los paisajes geológicos, para asombro y terror del inmigrado, sea éste indio o europeo.*

5.° *En esa soledad que la explica en parte, la fragmentación política del mundo de configuración española frente a las grandes unidades de los Estados Unidos, el Brasil, el Canadá, nos hace sentir que no ha cristalizado aún ese mundo, y que allí sí que sobre la idea de la patria chica debe irse instaurando la idea de una gran comunidad, en definitiva política, si no quiere quedar en algo informe.*

6.° *El orgullo y la conciencia criolla representan el afán de identificarse con una tierra poblada desde hace pocas generaciones. El blanco, en el caso extremo, sólo puede contar con catorce o dieciséis generaciones americanas detrás. El indio más viejo de América, en el Brasil meridional o en los canales de la Tierra de Fuego, sólo podría enumerar cuatrocientos o quinientos grados americanos en su ascendencia. El criollo gallardea desde él mismo de americano. Tal es la compensación de la novedad de la gente en la tierra.*

7.° *La esencia, pues, de la tierra americana es la conquista. Conquista más o menos completa por los indios, nómadas en la mayor parte del continente. La conquista hispánica. La conquista sajona del lejano oeste. La conquista argentina del Desierto. La conquista mediante los poderes de la técnica de los grandes espacios. Y en último término, la conquista de América por las ideas de la revolución francesa, o por la cultura y el estilo de vida anglosajón, o por los ideales no americanos de la revolución social y racial... Por todas partes, conquista; en todas direcciones, en los espacios sin límites y poco humanos, el esfuerzo de la conquista.*

ANTONIO TOVAR

AVISO A LOS MACHADISTAS

* * * CUADERNOS HISPANOAMERICANOS, en su afán no satisfecho de ofrecer a sus lectores las piezas más importantes y significativas de la creación literaria actual, anuncia para el próximo número y sucesivos de 1951, la publicación de relevantes documentos, en prosa y verso, de don Antonio Machado, el poeta español más considerable de nuestro tiempo y uno de los pensadores más amplios y profundos de su contemporaneidad. Siguiendo el sistema de engarce mis-

celáneo preferido por don Antonio para la edición de su *Juan de Mairena*, «C. H. A.» publicó ya de esta forma una buena parte de inéditos machadianos, contenidos en el primer volumen de *Los Complementarios*, y que vieron la luz en los números 11-12, homenaje de nuestra Revista al gran poeta sevillano.

En los tres primeros números correspondientes al año 1951, «C. H. A.» publicará, entre otros textos desconocidos, la fantasía dialogada *Fragmentos de pesadilla*, unos esclarecedores *Apuntes sobre la filosofía de Bergson*, *Dos sonetos a Leonor*, correspondientes a la serie escrita durante su primer año de estancia en Baeza, y una nueva versión, más amplia, de sus famosas *Reflexiones sobre la lírica*, publicadas en la «Revista de Occidente» como comentario al libro *Colección*, del poeta andaluz José Moreno Villa.

Estos trabajos inéditos irán acompañados de otros relativos a la crítica poética, a Don Juan, el Greco, Kant, Baroja, etc., con una interesantísima carta de Machado a su admirado don Miguel de Unamuno, fechada en 24 de septiembre de 1921.

EL FILOSOFO Y EL POETA

* * * Hace unos días vino aquí, a Madrid, Gabriel Marcel, para decir antes que en ningún otro sitio, en España, EL PAÍS MENOS SUPERFICIAL, el país donde todavía quedan los diez justos que podían entenderlo—pues las palabras dichas desde un temple así quienes las entienden de verdad no son los DOCTOS sino los JUSTOS—, unas cuantas cosas importantes sobre la actitud del filósofo ante el mundo. Y se nos ocurre pensar que algunas de ellas atañen también al poeta. El filósofo y el poeta—hermanos que casi siempre se han llevado mal—están, sin embargo, unidos en un alto y arriesgado destino común: ser testigos FEHACIENTES del mundo. (Los otros hombres no dan fe del mundo; simplemente—o complicadamente—, viven en él. El santo no es testigo del mundo, sino de Dios.) Ni el poeta ni el filósofo deben incurrir, ocurra lo que ocurra, en ninguna de estas tres o cuatro falsas actitudes que, con palabra certeramente expresiva, fué describiendo Gabriel Marcel: CULTIVAR el propio sistema o regar cada día, de mañana y al anochecer, las flores poéticas obtenidas en estufa y tras difíciles injertos, dentro del parvo huerto bien cercado, allí, donde no puede llegar ni el rumor de la vida; despachar, según receta y en selecta *boutique* cuya puerta sólo quien conoce la contraseña puede franquear, los delicados productos filosóficos o estéticos de su especialidad; administrar con tino el patrimonio de que se dispone y, si es menester, fundar una sociedad—o una revista—para hacer rentar intelectualmente y durar el pequeño descubrimiento, cautamente patentado de antemano: tomar partido, pretender influir mediante el prestigio filosófico o literario, sobre la marcha de los acontecimientos políticos; o, en fin, vivir en pleno mundo de la publicidad y convertir—éste fué el ejemplo citado—unas palabras ajenas, trágica, auténticamente poéticas, clamadas en dolorosa soledad lindante ya con la locura final, en las gruesas titulares del anuncio que se va pegando por todas las esquinas internacionales, para atraer a las gentes con el más eficaz señuelo: el del escándalo.

He aquí unas CAUTELAS, como diría San Juan de la Cruz, que predicadas para el filósofo, servirán sin duda al poeta, como por lo demás, tantas otras. Y es que hoy—ya lo vió con perspicacia suma Antonio Machado—filósofo y poeta

tienden a acercarse y hasta a cederse mutuamente el sitio. Ya una vez, hace mucho tiempo, estuvieron juntos; era la época que, un poco pedantescamente, se llama de los presocráticos y que Platón prolongó. Mucho después han vuelto algunas veces a estarlo—Schelling, Nietzsche, Unamuno—efímera, sí, pero memorablemente. No se trata ahora, claro, de volver a un tiempo en el que hasta de día eran pardos todos los gatos. Ni de que el poeta estudie filosofía y el filósofo haga versos. Pero tampoco está nada mal que éste, que tanta audiencia presta —y hace muy bien—a la ciencia, lea, de vez en cuando, un poema; y que aquél escuche, de tiempo en tiempo, palabras como las pronunciadas la otra tarde en el Ateneo.

Pues en definitiva, lo sepan o no, el filósofo y el poeta se parecen en el difícil punto de su existencia; uno y otro han de vivir ni dentro ni fuera del mundo, sino, a la vez, dentro y fuera, o mejor, como dijo Gabriel Marcel, valiente y humildemente frente al mundo: ANTE ÉL.

J. L. A.

MAS SOBRE LA PINTURA ABSTRACTA

* * * Nos complacemos en reproducir una breve y agudísima opinión del gran arquitecto y crítico de arte suizo Le Corbusier a propósito del arte abstracto en general y particularmente de la pintura no figurativa. Son muchos los aficionados, y también por desgracia los críticos, que insisten en mantenerse dentro de los límites, si amplios también parceladores, de la pintura tradicional. España no es una excepción en este quietismo peligroso de no querer enfrentarse con fenómenos que podrán ser justa o injustamente censurables, pero que están ahí, en el mundo actual, gravitando sobre la sensibilidad de los públicos, presentes, reales, inexcusables. Esta gravitación del debatido tema del asunto como participante principal o secundario en la criatura artística, ha llevado a Le Corbusier a las siguientes palabras, que imparcialmente brindamos a nuestros lectores:

El asunto, *piedra de escándalo de la pintura. Después del* Encuentro de Ruth y Booz en el pozo; *luego del* Vicio perseguido por la Justicia; *tras de* Luis XIV pintado como Rey Sol; *después del* Proletario en su miseria *y del* Proletario de pie sobre sus conquistas, *la pintura, al fin de su carrera, cayó en lo abstracto, al propio tiempo que—por una reacción automática—el superrealismo criaba temas inesperados y excitantes, describiendo sueños o alucinaciones. Aquí, toda la literatura; allá, su negación misma.*

Cuestión de sensibilidades diversas. Lo abstracto, invadiendo súbitamente la pintura, recluta paradógicamente, y en hora bien característica, a los que cesan de ser pintores o a los que nunca lo fueron, todos los cuales están en realidad subyugados por el naciente acontecimiento arquitectural, dominador, enteramente nuevo: la nueva arquitectura con su policromía victoriosa, sus proporciones, sus cuantidades, su geometría esencial.

*** El Sr. Martínez ha escrito en una revista de poesía, ha escrito en la revista de la León española, «Espadaña», una extensa carta al poeta Victoriano Crémer; una carta abierta, claro está. En su carta, el Sr. Martínez habla de la poesía—cómo no—, de la indiferencia irresponsable de los señoritos y de don José M. Pemán. Posteriormente, en «Espadaña» continuaron barajándose los conceptos que el Sr. Martínez, gentilmente, brindó.

No interesa de la mencionada carta la excomunión de este o aquel poeta—el Sr. Martínez prodiga y tal vez con justicia su excomunión—, sino las consideraciones más generales que hace. En realidad, se trata de una sola que se abre con esta afirmación dolorosa: HE BUSCADO, SIN ENCONTRARLO, EL NOMBRE DE UN POETA ESPAÑOL DE HOY, DE QUIEN PUDIERA DECIRSE QUE ESCRIBE PARA EL PUEBLO. El Sr. Martínez ha alzado, pues, su farol y hábilmente caracterizado de Diógenes ha lanzado su pregunta: ¿DÓNDE EL POETA DE QUIEN PUDIERA DECIRSE, etc...? No; no lo ha encontrado.

Téngase en cuenta que no se trata aquí del viejo problema de lo que la poesía ha de expresar—por supuesto la poesía ha de expresar al hombre entero—, sino de cómo ha de expresarlo y para quién. Ese quién es, sin duda alguna, el pueblo. La cosa está clara. Tarea previa de todo poeta: identificar al pueblo, examinarlo detenidamente, proyectar su poesía de acuerdo con estas observaciones.

—*Desde luego*—dice el Sr. Martínez—, *el pueblo está dividido en clases, gustos, intereses, concepciones de vida divergentes.*

—*Pero, entonces, ¿cómo escribiré para el pueblo?*—pregunta aterrorizado el poeta.

—*Es fácil*—contesta el Sr. Martínez—: *decídase inmediatamente por unos o por otros, por esta clase o por aquélla, por esta concepción o por la otra.*

—*Pero así*—insinúa tímidamente el poeta—*ya no escribiré para el pueblo; escribiré para éstos o para aquéllos, pero no para el pueblo.*

—*Nada, nada, amigo, escriba para el pueblo y déjese de cuentos.* PORQUE, ¿NO ES UNA VERGÜENZA QUE NO HAYA UN POETA ESPAÑOL DE HOY, DE QUIEN PUDIERA DECIRSE..., etc.?

El poeta, abochornado, se muerde las uñas y no sabe qué responder.

Queda, pues, a todas luces demostrado que el poeta ha de escribir para el pueblo. Se trata de la dictadura poética del pueblo, que aprovecha, como se ve, el río revuelto. Hay algunos casos significativos de poetas que han escrito para el pueblo: Maïakovski, por ejemplo. Maïakovski es, a pesar de todo, un poeta interesante. Nos cuenta, entre otras cosas, cómo en una de sus correrías—esto sucedió hace tiempo, en el año veintisiete—recitó poemas suyos en los almacenes del puerto de Baku, en la fábrica Schmidt de Baku, en el club obrero de Tiflis, en una empresa metalúrgica, rodeado de obreros a la hora del desayuno, acompañado por el rumor expirante de las máquinas. Maïakovski es, pues, un poeta del pueblo, capaz de incorporar toda la inquietud social y política de la revolución del pueblo.

Es, a su vez, especialmente interesante lo que Lenin opinaba acerca de cierto poema de Maïakovski con ocasión del Congreso de Metalurgistas de 1922: HE LEÍDO POR AZAR—decía Lenin—UN POEMA DE MAÏAKOVSKI... HACE MUCHO TIEMPO QUE NO EXPERIMENTABA UN PLACER SEMEJANTE DESDE EL PUNTO DE VISTA POLÍTICO Y

ADMINISTRATIVO... NO SÉ POR ESTE POEMA CUÁL ES EL ESTADO DE LA POESÍA, PERO SÍ EL DE LA POLÍTICA Y GARANTIZO QUE LO QUE DICE ES COMPLETAMENTE JUSTO. He aquí el ejemplo de algo *eficaz*, según el Sr. Martínez quiere. Eficaz desde muchos puntos de vista, no desde el poético, desde luego.

¿Se trata de hacer poesía? ¿Se trata de hablar al pueblo? La gran función social de la poesía dentro de la comunidad de los hombres es la que los verdaderos poetas de todos los siglos han cumplido: «Dar un sentido más puro a las palabras de la tribu». La poesía es irrevocablemente un producto de cultura. Por eso a los que no saben leer, de quienes se preocupa también el Sr. Martínez a propósito de un editorial de la revista «Espadaña», lo mejor sería enseñarlos. Cristo dijo una vez que esto era una obra de misericordia.

J. A. V.

«ADONAIS» DESCUBRE UNA POETISA

* * * El Premio «Adonais» de poesía, patrocinado por el Instituto de Cultura Hispánica—casi el único certamen poético español en la actualidad—, viene cumpliendo año tras año, aunque con varia fortuna, la finalidad para que fué creado. Naturalmente que el grado de acierto en la discriminación de los nuevos valores poéticos a que por regla general se reserva el concurso, depende en buenísima parte de la calidad de las obras presentadas. Un jurado puede hacer justicia, y ya está bien; lo que no puede hacer, al menos en principio, son milagros. Este año, el «Adonais» ha dado lugar a un descubrimiento verdadero, no sólo por lo ignorado, sino también por lo calificado del hallazgo. Angeles Borbolla, una menudita asturiana de veinticuatro años, quien para los *olímpicos* del Café Gijón era apenas una entrometida que, según ella misma decía, escribía de vez en cuando cuentecillos en prosa, resulta que estaba haciendo, a solas, un buen libro de versos. Ni los más íntimos conocían esta labor. La poetisa, al parecer sin demasiada fe, presentó su obra al Premio «Adonais», con un buen seudónimo, Juana de Noreña, como nombre verdadero y una dirección inventada. Pero la belleza del libro y la sagacidad de buena parte del Jurado acabaron imponiéndose, entre otras muy estimables obras de poetas hechos y derechos; y así resultó justamente premiado «Dama de Soledad».

Se trata de un libro escrito en su mayor parte sobre la métrica clásica—décimas, sonetos...—con una perfección formal poco corriente en un novel y con una frescura de voz que denota la limpia, honda y bien delimitada vena poética que va por el trasfondo. El recuerdo de un amor, de un amor roto, al que canta la dama de soledad, presta a la obra unidad, *verdad* y emoción. Esperamos que esta experiencia no haya agotado, sino justamente lo contrario, una cantera lírica que se anuncia tan rica. De ser así, y de ser nosotros amigos de las comparaciones, a buen seguro tendríamos que remontarnos mucho en la producción poética de los más jóvenes para encontrar un caballero que pueda ofrecer el brazo dignamente a esta insólita dama.

Publicamos a continuación tres poemas inéditos del libro premiado, que muy pronto verá la luz en la colección organizadora del Concurso:

PAISAJE

Toco este árbol, esta sombra,
este rincón de soledad,
estas praderas de abandono
a las que un día volverás.
(Aquella estrella me señala
los caminos de la ciudad.)
Qué gran silencio el de estos valles,
no se oye al pájaro cantar.
Pongo mis manos en la tierra,
ya no es de nadie la heredad.
Como un animalillo, hundo
mis pies, mis manos, en lo más
jugoso y fresco de la orilla
del río.
Ya no sé llorar.
Bebo en silencio el agua clara,
dejo la arena resbalar
por mis dedos.
Miro a lo lejos.
¡Qué raro nombre: la ciudad!

VELETA

Una veleta girando:
norte, sur, este y oeste
esperándote, y en este
girar morir esperando,
que no sé cómo ni cuándo
tendré descanso, y si llega
también será muerte ciega
la que le deje a la luz:
sin buscarte en la inquietud,
sin encontrarte en la entrega.

ME LLEVASTE EN EL AIRE

Me llevaste en el aire, tan volada
como una nave con favor de viento
que cambia con el mar su movimiento,
su gracia bogadora y resbalada.

Como un nido que alzado en la enramada
sólo espera del pájaro el acento
y siente abajo el brazo verde y lento,
así era yo, del suelo arrebatada.

Tan alta estaba yo como una nieve
que toca la montaña y se hace leve
para no herir la causa de su altura...

En tus brazos pasé sobre aquel río;
oh, tú, mi mar azul, tú, el árbol mío,
tú, mi fuerte montaña de ventura.

IDEAS POLITICO-SOCIALES DE BERNARD SHAW

No ha sido Shaw principalmente el hombre-anecdotario o un simple comentador de su tiempo. Este irlandés—el irlandés más famoso de todos los siglos—, no sólo ha prestado humor, desplante, ironía y burla a las sensacionalistas páginas de la prensa; no sólo ha sido—antes que nada y después de todo—un gran dramaturgo, sino que también ha sabido penetrar el difícil mundo de la política y de la sociedad actuales descubriendo sus males y subrayando sus virtudes. Por encima del frondoso ideario de Shaw acerca de sus maltratados ingleses o del matrimonio; sobre los autores dramáticos o los médicos..., C. H. A. escoge un corto ramillete de sentencias político-sociales de este gran hombre, como homenaje póstumo a una vida dedicada por entero a la difícil aventura del pensamiento.

1

* * * El trabajo de gobernar no es respetado. Es considerado por los hombres de genio como un trabajo sucio. ¿Qué actor dejaría las tablas, qué abogado el foro, qué predicador el púlpito, por la arena política, en la que hay que luchar con facciones alocadas en el parlamento, con votantes ignorantes en las elecciones? Los hombres de ciencia no quieren saber nada, porque la atmósfera política no es una atmósfera científica. Incluso la ciencia política, ciencia a base de la cual la civilización ha de vivir o morir, está ocupada en explicar el pasado, cuando tendría que luchar por el presente. Deja en la oscuridad la tierra que pisamos, para iluminar cada rincón del espacio ya recorrido.

2

Todas las leyes limitan la libertad de conciencia. Si la conciencia de un hombre le permite robar nuestro reloj o eludir el servicio militar, ¿cuánta libertad le vamos a conceder?

3

La unidad, siempre deseable en las agitaciones políticas, resulta fatal para el drama, por cuanto un drama siempre ha de consistir en la artística representa-

ción de un conflicto. El final puede ser reconciliación o destrucción; o, como en la vida misma, puede no tener final. Pero el conflicto es indispensable. Sin conflicto, no hay drama.

4

Roma adquirió la grandeza sólo para comprender que la grandeza destruye a las naciones cuyos hombres no son grandes.

5

Si ha de ser fácil gobernar el país, comprendiendo que el actual estado de cosas ha de ser llamado socialismo, no hay razones para dejar de llamarlo así. Hay el precedente del Emperador Constantino, quien salvó la sociedad de su tiempo aceptando llamarla Cristiandad Imperialista.

6

Los norteamericanos no adoran a la estatua de la libertad. La han erigido en el sitio que le corresponde: en su tumba.

7

Cuando se dice al pueblo que él es su propio gobernante y que puede hacer lo que quiera, nueve veces sobre diez dirá: «Muy bien. Decidme lo que hay que hacer». Pero sucede, de tarde en tarde, que el pueblo tiene una idea propia. Entonces, por supuesto, todos estamos perdidos.

8

Un movimiento confinando a los filósofos y a los hombres honrados nunca puede tener consecuencias políticas.

9

Sólo hay tres clases de pueblo en el mundo: el pueblo bajo, el pueblo medio y el pueblo alto. El pueblo alto y el pueblo bajo se parecen en una cosa: no tienen escrúpulos, no tienen moralidad. El pueblo bajo está por debajo de la moralidad; el pueblo alto está por encima de ella. Ni uno ni otro son peligrosos, pues el bajo no tiene escrúpulos por falta de conocimiento, y el alto por falta de propósitos. El pueblo medio es el peligroso. Tiene conocimiento y propósito. Pero tiene también un punto débil: está lleno de escrúpulos. Encadenado de pies y manos por la moralidad y la respetabilidad.

10

La democracia se lee bien, pero no se representa bien; como sucede con las comedias de muchos autores.

11

Es curioso que los parlamentarios especializados en sociología ignoren de tal modo los negocios prácticos. No saben, por ejemplo, que si se hiciesen mejores las casas, subirían de tal modo los inquilinatos, que la gente pobre sería incapaz de pagarlos y quedaría sin casa y en la calle.

12

Un estrado popular puede ser tan peligroso para el alma de un hombre como un trono imperial.

13

Si la gente buena prefiere predicar y elude comprar armas y luchar contra los malvados, no critiquemos al fabricante de armas. Se pueden fabricar cañones. No se pueden fabricar ni el valor ni las convicciones.

14

Estoy tan a la izquierda de las izquierdas, que todavía me comprenden menos las izquierdas que las derechas.

15

Si el pueblo no puede gobernarse a sí mismo, ha de ser gobernado por alguien. Si no puede cumplir con su deber sin ser medio obligado y medio engañado, alguien ha de obligarle y ha de engañarle.

16

Los signos que indican el fin, son siempre los mismos: democracia, socialismo y voto para las mujeres. No son signos de decadencia. Son dificultades que rebasan la capacidad gubernamental.

17

¿Hubiera hecho el mundo el Hacedor si hubiese temido provocar disturbios? Vivir significa disturbar. Sólo hay un sistema para escapar del disturbio: destruirlo todo. Los cobardes siempre tiemblan por tener que matar a gente que disturba.

18

Los hombres no están gobernados por la justicia, sino por la ley o la persuasión. Cuando rehusan ser gobernados por ellas, han de ser gobernados por la fuerza, por el engaño, o por ambos a la vez.

19

Sólo los políticos perfeccionan el mundo tan lentamente. que nadie se entera de su perfeccionamiento.

20

El Imperio es una gran cosa. Civiliza a los demás, pero nos desciviliza a nosotros. Mal negocio para España, excelente para Sudamérica. Mirad lo que los romanos hicieron con nosotros. Nos hicieron despertar y tuvieron que marcharse. Pero pensemos en lo que nos enseñaron. Fueron nuestros hacedores. El lado bueno del imperialismo es el altruísmo.

INDICE

Páginas.

1

2

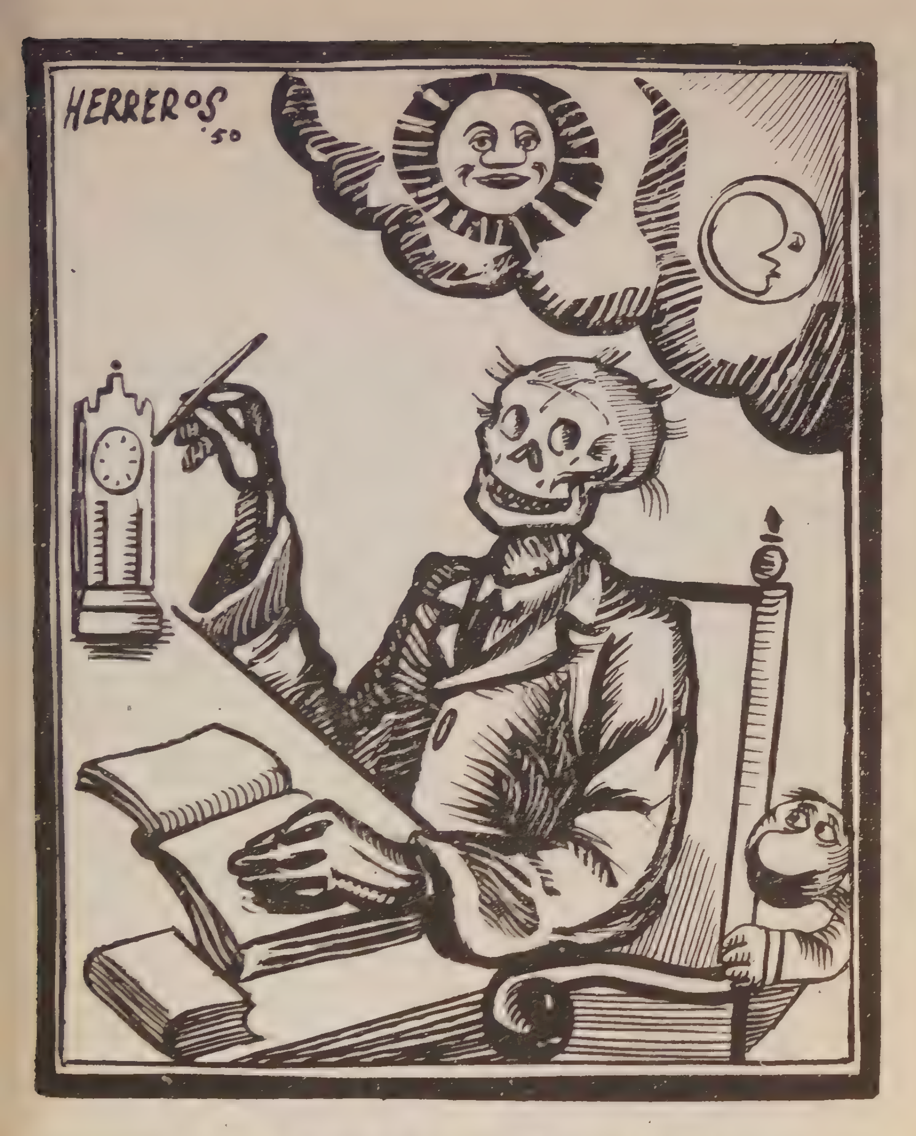
3

4

BRÚJULA PARA LEER

5

ASTERISCOS



CRONICA DEL AÑO QUE MUERE

Este año, casi muerto, de 1950, transcurrió, por lo menos en su primera mitad, con música de El Tercer Hombre.

A nosotros los españoles nos resultaba bastante nueva, porque la película se representó con retraso. Experimentábamos un singular placer en escucharla, monótona, obsesionante, en los salones de té, o a través de la radio, o en los organillos callejeros; y también en los discursos de la ONU, *en la Cámara de los Comunes y en la Asamblea Nacional francesa: orquestada unas veces, otras en solo de cítara, que es como suena mejor.*

Los solos de cítara estuvieron a cargo de acreditados solistas: Mr. Dean Acheson, Mr. Ernst Bevin y M. Robert Schumann, singularmente. También la hemos escuchado en las conmemoraciones, en los aniversarios y en los entierros. De Mr. G. B. S. se dice que ordenó la incineración de su cadáver por miedo que tenía de escucharla después de muerto, con sus finos oídos muertos de viejo wagneriano, y tener que levantarse del ataúd y dar el espectáculo.

El Tercer Hombre *está prohibido—la música, quiero decir—más allá del telón de acero. Es, a juicio de los estéticos marxistas, música burguesa, y no hay en su melodía la menor alusión a los problemas específicamente proletarios que deben informar todo arte ortodoxo. Un artículo, por otra parte muy bien documentado, de "Pravda", comparaba a Anton Karach con un tal Shakespeare, involucrándolos en la misma condenación. La fortaleza militar del Occidente quedó muy resentida por este juicio adverso, y se piensa en la necesidad de reforzar la línea del Elba.*

Después de junio hubo un cambio de programa. En Oriente remoto se llegó a un arreglo de "Madame Butterfly", cambiándole el argumento e introduciendo algunos compases de "La Internacional". Debidamente orquestado por Mao Tse Kin, el poema resultante fué divulgado por las emisoras soviéticas e introducido en los programas oficiales del antiguo Teatro de los Zares, de Moscú. Es curioso el resultado en Occidente: M. Robert Schumann sólo canta, desde entonces, "Douce France..."; Mr. Bevin repite cada mañana la Balada de Robin Hood, y Mr. Acheson silba constantemente "Yankee Doole". Parece que la ONU *comienza a resquebrajarse, ya que carece de Himno Internacional y nadie está dispuesto a aceptar el "Addio, mi bella Napoli" de los "dèmocrètins". En lo que todos están de acuerdo es en dejar que el bloque soviético ensaye su orquesta de doscientos profesores; por aquí y por América se prefieren los virtuosos y los divos.*

Por lo demás, el año no ha sido malo. Hubo sequías, pero eso está en la suerte de cada día. Murieron muchas personas y nacieron bastante niños, con lo cual están aseguradas las quintas del año setenta. En Francia, los existencialistas se dedican al circo (número de clowns) con la mayor franqueza, y en América se les toma en serio con la mayor seriedad. Muchos intelectuales abandonaron el comunismo, y muchos otros ingresaron en él. Los hay, sin embargo, que permanecen. Pablo Neruda se olvidó de los años en que escribía «Farewell y sollozos», y Picasso de cuando pintaba arlequines azules. El señor T. S. Eliot resulta, al parecer, peligrosísimo para el porvenir del proletariado, y los médicos más emi-

nentes de la URRS *coinciden en atribuirle toda responsabilidad por los males de Thorez; se prevén graves conflictos entre Francia e Inglaterra por esta causa. M. André Maurois anda muy preocupado.*

Por aquí, en España, no podemos quejarnos, pues, si bien es cierto que no ha llovido, es cierto también que hemos tomado el sol tranquilamente, y es sabido que tomar el sol, pasar el tiempo y matarlo son las grandes ocupaciones celtibéricas. En Escocia funciona una Sociedad de Amigos de España; en Francia, un grupo parlamentario de Amigos de España; nos han salido amigos de más o menos calidad en todas las latitudes, y con tantos amigos ya tenemos seguro el hospedaje si se nos ocurre dar una vueltecita por el extranjero.

Y el sol sigue su marcha, indiferente. Dentro de unos cuantos días triunfará de nuevo sobre sí mismo, y aunque sea una victoria de la que no suelen darse partes oficiales, conviene recordarla.

ENERO

Reconozcamos que la frase de don José Ortega y Gasset ha sido mal interpretada. Lo que él quería decir, cuando aseguró que la teología católica volvería pronto a la inspiración de los Padres, es, simplemente, que dejaría de ser aristotélica para ser platónica. Lo cual, en el fondo, no es ninguna novedad, porque la Teología Católica comenzó precisamente por el platonismo. Todavía San Agustín menospreciaba al Estagirita, y no hay quien le niegue la ortodoxia. Hemos convertido a la pareja de titanes griegos en dos polos opuestos de nuestra oscilación espiritual, y cuando las cosas apuran, como ahora, evitamos las posturas intermedias.

El regreso a Platón no modifica la fe, aunque modifique el modo de entenderla. Creeremos las mismas cosas, aunque las creamos de otra manera. Y una nueva manera de creer tiene siempre cierto atractivo, siempre y cuando no le concedamos valor sustancial. El inconveniente del aristotelismo es que fué agotado por Aristóteles, y aunque de Platón puede decirse otro tanto, como le tenemos bastante olvidado, conserva para nosotros cierta gracia de novedad. Por lo que a los Padres se refiere, los ignoramos más todavía, y no es imposible que encontremos en ellos palabras de sorprendente actualidad.

A propósito de estas cuestiones anticipemos ahora que en agosto el Papa Pío XII publicará un documento de gran trascendencia: la Encíclica «Humani generis», en la que su altísimo magisterio aborda muy actuales temas. Será uno de los grandes acontecimientos de este Año Santo que ha servido para mostrar la fortaleza de la Iglesia Católica y lo exacto del dicho de la variedad de caminos que lleva a Roma, caminos que se han llenado de peregrinos con fe encendida y renovada.

El mes ha estado de Premios. Se han concedido los Nacionales de Literatura, incrementados este año con el de Cervantes para novelas, discernido a Larreta por su libro *Orillas del Ebro*. No está mal que un nombre hispanoamericano encabeza la lista.

También se ha concedido el «Nadal», aunque haya sucedido ahora lo que sucede siempre con este Premio: la sospecha de que entre las novelas finalistas queda alguna tan buena o mejor que la premiada.

Las novedades poéticas son pocas. José María Valverde ha ganado el Premio Nacional de Literatura 1949, con su libro *La espera*, publicado en la colección «La encina y el mar», de las Ediciones de Cultura Hispánica. Los «Cuadernos Hispanoamericanos» publican su número monográfico dedicado a Antonio Machado. Es muy importante. Todo estudioso, así como todo devoto del gran poeta, habrá de acudir a esta publicación, lo más completo entre la bibliografía del cantor de Soria.

Ha fallecido José Clemente Orozco.

FEBRERO

M. George Bidault ha resuelto la crisis francesa.

Al otro lado del Canal, los laboristas han preguntado a la opinión qué le parece el estropicio del Imperio Británico, y la opinión se ha manifestado conforme.

En vista de lo cual, los laboristas preparan nuevas nacionalizaciones. Por cierto que sir Stafford Cripps nos ha sorprendido nuevamente con su elegancia. Si yo fuese M. P., le preguntaría sobre la nacionalización de la elegancia, porque acerca de este punto en su relación con la política inglesa tengo ideas muy personales. Por ejemplo: la causa real de las divergencias entre el ala izquierda del laborismo y su ala derecha no es una manera más o menos radical de interpretar el problema de las nacionalizaciones, o un mayor o menor acercamiento a Rusia, sino el desacuerdo acerca de Savile Row. Mientras los sastres de dicha calle (y los corbateros extraordinarios de Bond Street, y los zapateros de no sé dónde) continúen vistiendo a míster Anthony Eden o a sir Stafford Cripps y estableciendo una apreciable distancia y una evidente diferencia entre estos caballeros y el presidente del Sindicato Local del Carbón en Cardiff, la unidad laborista permanecerá irremisiblemente escindida. Por esto, el ala izquierda exige la coventrización inmediata de Savile Row y de Bond Street, mientras el ala derecha, tímidamente, aboga por su conservación.

El retrato de Leopoldo de Bélgica y de su familia comienza a aparecer en los periódicos. Todo el mundo está conforme en que su esposa, la princesa de Rhety, es una graciosa dama. ¿Todo el mundo? Cierta solterona no la tolera a causa de los pantalones, pero se trata de una soltera para quien el uso de pantalones largos por las mujeres constituye un pecado mortal inexplicablemente olvidado en los catálogos al uso.

El Curso del Instituto de Humanidades ha continuado sus lecciones. Lafuente Ferrari trata de Goya; Dámaso Alonso, de la poesía española del Siglo de Oro; don José Ortega congrega cada jueves a dos millares de personas, hablándoles de «El hombre y la gente».

Se comenta que en los cursos de Ortega se ven los sombreros femeninos más bonitos de Madrid. Acaso el comentario no sea bien intencionado. Pero, ¿qué más quisiéramos todos que congregar con nuestra palabra, hablada o escrita, a un millar de sombreros bonitos? A la gente no hay quien la entienda: si los elegantes se desentienden de la cultura, malo; pero si la toman en serio, peor. ¡Bendito sea el snobismo, esa gran palanca del espíritu! Y no se olvide que las grandes empresas artísticas europeas fueron costeadas por snobs: reyes, nobles y grandes burgueses que no entendían gran cosa de arte, pero que sospechaban su importancia.

MARZO

En Italia se ha armado la gorda. ¿A causa del comunismo? De momento, no. A causa del nuevo libro de Curzio Malaparte. *La pelle* describe, con cierta fantasía, y admirable pluma, hechos y aspectos de la vida napolitana en particular, y de la italiana por generalización, a raíz del desembarco norteamericano. El cuadro no ha gustado a nadie (posteriormente merecerá la condenación papal). A mi juicio, sin embargo, hay en *La pelle* una afirmación, no recuerdo si expresa o tácita, que no debemos olvidar: los norteamericanos no entienden a los europeos.

Es de temer que la comprensión de Europa por Norteamérica se esté retrasando peligrosamente. El libro de Malaparte puede contribuir al error si los norteamericanos llegan a creer que Europa, toda Europa, es ASÍ. Pero lo grave del caso es que la comprensión amplia y profunda de Europa requiere la comprensión previa y concreta de lo que haya de ASÍ en ella.

Este mes hemos recordado el nacimiento, hace cien años, de L. S. Stevenson. Si Dios nos da vida, recordaremos también el de su muerte, y con tal motivo saldrán a relucir las islas paradisíacas del Pacífico—cuando gozaban de tan excelente cualidad—, y el complejo de fuga que acometió a ciertos espíritus cultivados, como el propio Stevenson y el pintor Gauguin. La fuga de Gauguin y la fuga de Stevenson son dos acontecimientos de actualidad, pues sin duda la actual incomodidad de Europa se había iniciado cuando estos dos caballeros iniciaron su éxodo hacia los atolones. Muchas cosas han transcurrido desde entonces, y varias de ellas afectan a los atolones mismos, cuya antigua condición

de Paraísos Recobrados se ha perdido totalmente, o por lo menos ha rebajado su dignidad hasta convertirse en el escenario ideal para las experiencias atómicas. La vida en estos lugares no creo que atrajese hoy la atención y el deseo de Stevenson o de Gauguin. Los «Halloas» son un número de turismo científicamente explotado, como los collares de flores, y entre Gauguin y nuestros días varias películas han estropeado las delicias hawaianas.

También la literatura ha cambiado bastante desde entonces, y el caballero a quien hoy se le ocurriese escribir *La Isla del Tesoro*, seguramente no encontraría editor. En *La Isla del Tesoro* la vida sexual carece de lugar, y no se habla para nada de complejos. Es fantasía, aventura, humor: todo lo desusado. Los niños de ahora ya no cantan, estremecidos de placentero terror:

«Sangre y muerte sin compasión.
¡Ay, ay, ay, la botella del ron!»

ABRIL

Tenemos en este mes un par de importantes defunciones y algún que otro cumpleaños. Con la muerte de Leon Blum y de Harold J. Laski, el socialismo internacional pierde dos importantes puntales. A Blum podemos recordarle como un señorito judío y burgués que se hace socialista por snobismo, pero a quien las últimas consecuencias del socialismo aterran y le obligan a dar marcha atrás. Hacia 1936, cuando los tiempos del Front Populaire, «L'Action Française» publicaba una caricatura de «La camella» titulada más o menos así: «El viejo incendiario se convierte en bombero». Es el destino de todos los viejos incendiarios, aunque suele acontecer, como en el caso de Blum, que el agua no llega a tiempo o la manguera carece de la necesaria fuerza extintora.

Laski no era un tipo simpático. Buceando en su conducta, no resulta difícil tropezar con su buena dosis de resentimiento: el terrible resentimiento del intelectual en un país donde, hace cincuenta años, lo mejor que podía pasarle a un hombre era nacer hijo de lord. Y como Laski no tuvo esa fortuna, dió de hoz y coz en el laborismo extremado. Parecía lógico que, al ascender su partido al gobierno del Imperio, fuese Laski, como presidente, «premier» y habitante del 10 de Downing Street. Pero los ingleses, incluso los laboristas, han sido siempre lo bastante sensatos para no entregar el quehacer concreto del Gobierno a las manos delicuescentes de los intelectuales, y así Harold J. Laski siguió viviendo en su piso. Como resultas, desvió un poco más hacia la izquierda y se hizo enemigo de sus amigos. Reconozcamos que como liquidador del Imperio, lo hubiera hecho mejor que Attlee.

El aniversario corresponde a Gide, que cumplió en abril sus ochenta años. El gran novelista, el gran estilista, el gran crítico, se ha arrepentido, a estas alturas, de algunos errores personales, pero no del cinismo.

Nos llega, un poco tarde, y en versión argentina, la novela de Thorton Wilder *En los Idus de marzo*. Thorton Wilder hace decir cosas a Julio César que un historiador no poeta jamás hubiera sospechado, y que, sin embargo, *parecen* de Julio César. Estimo esta novela como la manifestación inesperada de una madurez literaria norteamericana que hasta ahora no se había ejercido con éxito sobre temas universales, porque «La vida privada de Helena de Troya» carece de profundidad. ¡Lástima que Thorton Wilder haya incurrido en el error formal de dar, en vez de una novela, los *datos* o el material para construirla! Si la hubiera escrito en limpia prosa narrativa, comenzando por el principio y acabando por el final, sin esa zarandaja de supuestas cartas, de supuestos diarios y hasta de supuestos informes policíacos, yo no vacilaría en reputarla de obra maestra.

MAYO

Camilo José Cela publica en «Cuadernos Hispanoamericanos» el primer capítulo de *La Colmena*, novela que se editará en Buenos Aires. Otros capítulos de la novela se dan a conocer en una lectura que da el autor ante los universitarios hispanoamericanos residentes en el Colegio Mayor «Nuestra Señora de Guadalupe», de Madrid.

Tengo especial interés en destacar el hecho de que C. J. C., como novelista, no es una de tantas bromas literarias como andan por ahí sueltas. Posee unas dotes narrativas inusitadas, de gran eficacia; una capacidad de síntesis descriptiva atenta a lo esencial: SABE construir una novela, no según la última moda puesta en curso por los novelistas extranjeros de segundo orden, sino respondiendo a las exigencias del material narrativo, y, por último, manipula exclusivamente elementos humanos. Mis restricciones a C. J. C. afectan al criterio selectivo del material mismo, no a su realidad poética y a su autenticidad.

La primavera madrileña nos trajo, con el florecer de las lilas, el Salón de los Once. Conforme uno va de la Cibeles al Palacio de Bibliotecas y Museos, lo primero que se tropieza, a la derecha, son las espléndidas lilas del Banco Hipotecario, antiguo palacio del marqués de Salamanca. ¡Qué lástima, envidiar al capitalista que las plantó y a los capitalistas que las poseen! ¡Y mayor lástima aún, no poder tararear, conforme pasamos, la cancioncilla francesa «Dans le jardin de mon pére — les lilas ont fleuris!» Porque si es cierto que las lilas florecen, no sucede, desventuradamente, en el jardín de mi padre.

Pero los pintores florecen cada primavera en el jardín de don Eugenio d'Ors, llamado Salón de los Once. Pasa en esto como en las cosechas de aceite: un año excelente, otro inferior, el tercero malo... No puedo recordar cómo ha sido la cosecha de aceite de este año.

Y, a propósito de pintores, conviene destacar el triunfo mejicano en la Bienal de Venecia. Añadimos un nuevo nombre al ya rico catálogo: Rufino Tamayo, y pensamos que Venecia está muy lejos, y que las revistas dicen muy poco de lo que un pintor es verdaderamente, aún las revistas a todo color. Meses después se ha acordado instituir una Bienal Hispanoamericana en Madrid para abril de 1951.

Don José Ortega y Gasset ha publicado sus *Papeles sobre Velázquez y Goya*. Como yo no entiendo de pintura, queda el juicio en suspenso. Pero creo entender algo de hombres, lo suficiente por lo menos para admitir que don José Ortega y Gasset HA DADO EN EL CLAVO biográfico de Velázquez. ¡Velázquez QUERÍA ser un noble! No quería ser un gran pintor; su pintura no pasaba de quehacer instrumental y secundario.

¿Se ha pensado en cuántas cosas podrían aclararse, sobre otros ilustres varones, usando de claves parecidas? Yo pienso, por ejemplo, en el *noble* don Luis de Góngora, reservando su intimidad para sí mismo, rechazándola como sustancia de su poesía, todo lo contrario que el *plebeyo* Lope de Vega, derramando en sus versos su corazón. Y pienso en el noble advenedizo don Juan de Tassis Peralta, aquel *snob* anticipado...

La clave de la obra artística reside siempre en el hombre. Sólo desde el hombre mismo podremos entender la obra.

Se celebra un Congreso guadalupano. Prelados y poetas se confunden en las festividades: en la Plaza de la Armería del Palacio Real madrileño; en la ciudad imperial de Toledo y, sobre todo, en el extremeño monasterio de Guadalupe. Junto al Arzobispo de México, Luis María Martínez, escritores también mejicanos, como Alfonso Junco, asisten a la coronación de la imagen. Y les acompañan con sus oraciones y sus versos los poetas españoles Leopoldo Panero, Luis Rosales, Alfonso Moreno, Luis Felipe Vivanco, Antonio de Zubiaurre, y los hispanoamericanos José Rumazo (Ecuador), M. del Cabral, A. F. Spéncer (Santo Domingo) y Ernesto Gutiérrez (Nicaragua), etc.

JUNIO

¡La música del *Tercer hombre* ha cesado, quizá porque el *Tercer Hombre* ha comenzado a actuar! Ese lejano aldabonazo de Corea nos ha dejado un poco serios, suspendiendo nuestro alegre covivio, más o menos como los golpes del Comendador en la cena del *Tenorio*. Y si del *Tenorio* hablamos, es invitable el recuerdo de uno de sus más acertados ripios: «Esa aldabada postrera, ha sonado en la escalera.» La escalera, para nosotros, se llama Alemania, y también puede ser Turquía. A partir de junio, hemos estado mirándonos, ex-

pectantes. Yo escribo el 13 de diciembre, fiesta de Santa Lucía, y a estas fechas el Comendador permanece en la calle, donde, sin embargo, continúan sus llamadas con enorme alboroto. Tanto, que acaso sea innecesaria la aldaba en la escalera. Pero lo grave es, acaso, que ni el capitán Centellas, ni Avellaneda, ni el mismísimo Tenorio se portan con la debida gallardía. Está ganando el Comendador...

En la Gran Vía, frente al Rialto, mástiles blancos con banderas hispanoamericanas. «Segundo Congreso Hispanoamericano de Cinematografía». Argentinos, mejicanos, españoles, sacan sus trapitos de cristianar y se los muestran los unos a los otros, a ver quién lleva los mejores bordados. Reconozcamos que nuestro *cine* aun no está maduro, y concedamos la justísima excepción al del asombroso «indio» Fernández.

Registremos este mes la llegada al lector de varios libros. *El imperio hispánico y los cinco Reinos*, de don Ramón Menéndez Pidal, cada vez más entregado a la Historia. *El señor Presidente*, del guatemalteco Miguel Angel Asturias. Y este *Holzwege*, de Heidegger, a cuyo comentario se entregan ilustres ensayistas en no menos ilustres publicaciones. El poeta Vicente Aleixandre ha publicado *Mundo a solas*, y una carta en la revista «Destino» elogiando la novela de Suárez Carreño *Las últimas horas*, premiada en enero con el «Nadal». Personalmente, estoy más conforme con los versos de Aleixandre que con su carta. Y si dispusiera de más espacio y fueran éstos lugar y ocasión idóneos, daría las razones de mi preferencia.

JULIO

El número 16 de CUADERNOS HISPANOAMERICANOS publica la traducción al español de *La Jeune Parque*, de Valèry, hecha por Carlos R. de Dampierre.

Si yo supiese francés, no traduciría a Valèry. Reconozco que no es santo de mi devoción. Pero aquí no se trata de juzgar al traducido, sino al traductor, y mi juicio sobre la versión hecha por Dampierre es absolutamente positivo y laudatorio. Valèry ha tentado a muchos españoles, grandes poetas algunos de ellos, y por ahí andan sueltas varias versiones del *Cementerio Marino* en espera de que alguien las estudie, no sólo literariamente, sino en toda la amplitud de sus incitaciones. Estimo que el trabajo de Dampierre las supera a todas. Ni uno solo de sus versos es inferior al original, y algunos, a mi juicio, exceden en belleza. El idioma español, por estar MENOS HECHO que el francés, quiero decir menos estereotipado, reserva mejores posibilidades expresivas, y Dampierre las ha explotado en beneficio de su traducción.

Don Marcelino Menéndez y Pelayo escribió en alguna parte que *El Cortesano*, versión de Boscán, y la *Aminta*, versión de Jáuregui, igualaban al original. Yo añadiría *El cementerio marino*, de Guillén, y esta *Joven Parca* de Dampierre.

Me gustaría reducirme en este comentario a materias exclusivamente literarias, pero llaman mi atención el intento francés de unificar con la alemana su industria del acero —el llamado «Plan Schuman»—, y el «Manifiesto» de Estocolmo.

Yo no entiendo, naturalmente, de problemas políticos, y menos aún se me alcanzan las ramificaciones políticas de la economía. Pero me gusta recordar que Francia y Alemania se entendían bastante bien cuando las cabezas germánicas pensaban a la francesa. ¿Será posible que ahora, por el camino de la industria siderúrgica, lleguen a una inteligencia? Creo que sí, siempre que Alemania esté partida y no ofrezca peligro para Francia. Pero para este viaje no necesitábamos alforjas. Con una Alemania impotente y quebrantada, la inteligencia es posible aunque los franceses piensen a la alemana.

En cuanto al «Manifiesto de Estocolmo», debo confesar, ante todo, que a mí no me invitaron, probablemente porque no soy un intelectual; en todo caso, porque lo soy de la clase subalterna, seguramente. Pero aunque no fuera así, y aunque me hubiesen invitado, yo no lo firmaría. Y no porque no desee la paz, sino todo lo contrario. Pero esos caballeros de Estocolmo parecen haber olvidado ciertas condiciones referentes

a la honra que por estas latitudes no hemos olvidado todavía. O quizá sea que los abajo firmantes están de acuerdo en el servicio de la URRS, en las condiciones que los soviets ofrecen al desarrollo de la cultura, y en todo lo demás. Yo no estoy —modestamente— de acuerdo. Probablemente mi disconformidad traerá sin cuidado a M. Jolliot-Curie (hay que llamarse Jolliot para aceptar, a remolque, el apellido de su mujer, por muy ilustre que sea), pero mi posición personal ante el ilustre físico es de parecida indiferencia. Y coloco a su lado los nombres de algunos intelectuales tan ilustres como él, por muchos de los cuales tengo bastante admiración, aunque limitada a su obra. A las personas no las admiro en absoluto.

AGOSTO

Los Cursos Universitarios de Verano son una afortunada invención, por la que no sé si habré de felicitar, casi con veinte años de retraso, al poeta Salinas. Pertenézcale la paternidad, o pertenezca al otro, son un donoso hallazgo.

Los estudiantes hispanoamericanos, y algún que otro viajero del mismo origen, forman en las taquillas de la RENFE, entreteniendo la espera —larga, larguísima— con lecturas adecuadas; ni más ni menos que los estudiantes españoles que aspiran al veraneo intelectual que este año ha tenido por escenario ciudades y lugares tan repartidos por la geografía española como: Santander, Segovia, Cádiz, Oviedo, La Rábida, Vigo y Santiago, Vitoria, Costa Brava...

Este año, en la Universidad veraniega de Santander, ha habido números interesantes, como el concurso de belleza en que resultó elegida una muchacha hindú. Las conferencias, pronunciadas ante la linda indostánica, han agregado a su interés un plus de galantería con el que los conferenciantes no habían contado. La presencia femenina es de enorme utilidad en las jornadas intelectuales. No hay duda que un concurso femenino impone al intelectual ciertas normas de gracia, de agilidad, de juego, que sin mujeres a la vista se olvidan. No estoy seguro de que las mujeres añadan grandes cosas a la cultura, pero les reconozco el importantísimo papel de catalizadoras. En la vida de Emmanuel Kant falta, no cabe duda, una mujer bonita. ¡Qué deliciosa sería la *Crítica de la Razón Pura* si Bettina Brentano hubiera presidido, de algún modo, su redacción! Pero Bettina Brentano estaba un poco lejos, en el espacio y en el tiempo, y la prosa kantiana resulta «esaboría», como las lecciones de algunos conferenciantes poco sensibles al eterno femenino.

Don Pío Baroja ha publicado una nueva novela: *El cantor vagabundo*. Sería interesante aclarar —y lo brindo a los jóvenes investigadores, pero sólo a aquellos evidentemente sensibles a la gracia femenina— el tipo de influencia ejercida por las mujeres en Baroja, y cómo se manifiesta en su obra. Las *Memorias* del gran novelista dicen algo, pero no lo suficiente, sobre el tema. Y en *El cantor vagabundo* aparece un tipo femenino en el que Baroja parece haberse recreado. Lo ama, sin duda alguna. Lo mete en la novela un poco tarde, pero, quizá como compensación del retraso, le concede más amor que al propio protagonista. Y como el protagonista es, en cierto modo, Baroja mismo, cátate aquí que este misógino impenitente, misógino y ególatra, descubre, de pronto, una mujer que le parece importante, más quizá que la Dama Errante y que otras mujeres—más que mujeres, esquemas—barojianas.

SEPTIEMBRE

La «Escuela de Altamira» congrega en sus filas a personas de tan diversa fisonomía espiritual como el arquitecto-poeta Vivanco y el escultor-escritor Angel Ferrant. Su actividad se orienta hacia las artes plásticas y hacia su estética y su filosofía. Se parece en esto a casi todas las escuelas actuales o semiactuales, en las que el pensamiento, o reflexión estética, no sigue a la obra de arte, sino que la precede o nace simultáneamente con ella. Porque, por primera vez en la historia del arte, cin-

cuenta años de actividad plástica habrán de ser estudiados tanto en los lienzos como en los textos, y quizá más en estos que en aquellos.

La temporada cinematográfica se ha inaugurado bajo el signo hispanoamericano, y a *La Malquerida* de esta primavera han seguido *Pueblerina*, *Nacha Regules* y otros *filmes* (como prefiere D'Ors) de menos importancia. No hemos estado, sin embargo, atentos al cinematógrafo: buena parte de septiembre se ha gastado en la preparación del Congreso de Cooperación Intelectual, cuya inminencia arrancó de su retiro veraniego a resagados y remolones.

Sin embargo, no estaría de más preguntarse por qué el cine hispanoamericano, lo mismo que el español, vive tan estrechamente vinculado a la literatura, a veces a la buena, las más a la mediana o a la mala. Por lo que a Sudamérica se refiere, me pregunto si su historia no está llena de tipos y hechos sugestivos; si sus paisajes no son extraordinariamente fotogénicos; si con estos elementos —y una técnica, la que sea— no pueden irrumpir en el cinematógrafo universal cargados de originalidad y poesía. No me refiero a España, porque éste es otro cantar. Pero esa Pampa, esa Selva, ese Altiplano, con su vida y sus canciones, ¿no tienen cabida en la cinematografía? Reconozcamos a Méjico el mérito de haber puesto el dedo en la llaga con dos o tres películas.

Cuando llega el otoño don Eugenio d'Ors comienza su viaje a Sudamérica: conferencias, lecciones, coloquios, doctorado *honoris causa*, glosas, anécdotas. El gran maestro, cuando regrese, nos traerá consigo el invierno.

OCTUBRE

El antiguo Palacio del Senado reúne a los congresistas de Cooperación Intelectual. Muchos españoles y sudamericanos; algunos franceses e italianos; pocos tudescos y anglosajones. De vez en cuando, el nombre y la faz simpática de dos o tres hispanistas holandeses.

En la sesión de apertura, me siento en el antiguo banco azul, junto a Ramón Serrano Suñer. Reconozco que hago mala figura, con mi facha tan escasamente ministrable. Con el director del Instituto de Cultura Hispánica —promotor del Congreso— discursean el francés Henri Massis y el ecuatoriano Gabriel Cevallos. Y Pedro Laín Entralgo dicta una gran lección.

Laín Entralgo habla con seriedad, con gravedad, sin pizca de ironía. Se ve que cree profundamente en las cosas que dice, y que su fe procede de un amor intenso. Su voz viril y un poco monótona, conmueve. Si Pedro Laín no ejerciese pública y privadamente el pensamiento, su persona y su aspecto harían atractivas sus palabras. El discurso de Pedro Laín ha querido dar el tono a las discusiones futuras, y, al mismo tiempo, pretende señalar la altura de que no deben descender. Si más adelante en alguna subcomisión han surgido discordancias, ha sido Laín Entralgo —en cierta ocasión ayudado gallardamente por el chileno Gabriel Cuevas— quien volvió las cosas a su cauce, las cosas un tanto desorbitadas.

Eugenia Serrano ha hecho de «enfant terrible» del Congreso, y Giménez Caballero se ha mostrado capaz de la producción masiva de ponencias.

De Jesús Suevos se dijo que había equivocado el camino, porque nadie como él pintiparado para el banco azul. ¡Qué buen parlamentario hubiera hecho! Pero, en cambio, yo no comparto sus ideas sobre Europa.

El ministro de Asuntos Exteriores, en la sesión final, habló con ponderación y figura. Y el 12 —Fiesta de la Hispanidad— se celebra una gran sesión presidida por el Jefe del Estado, generalísimo Franco, que pronuncia un importante discurso.

En el Congreso se oyó buen castellano. Recuerdo la voz de una poetisa boliviana, y esas palabras perdidas que inesperadamente brotan y llenan de resplandor el ambiente.

Fué octubre el mes de los Congresos. Al de las Sociedades de Autores asistieron muchas mujeres bonitas. Hubo también el del Notariado Latino, el de la Unión Postal. Y en noviembre, el de Oleicultura.

NOVIEMBRE

Este mes, que comienza con las primeras nieves septentrionales y con los enlutados crespones del día de los Difuntos, se ha iluminado celestialmente con un acontecimiento singular: la proclamación del Dogma de la Asunción de María, con lo que se añade una estrella más, brillante, purísima, a la milagrosa constelación mariana.

Más arrogante que nunca. don Juan Tenorio bravuconeó en varios escenarios, y casi hay peleas por su culpa. Porque mucha gente ha tomado como si fuera misa solemne la acostumbrada liturgia del *Tenorio*, y pone el grito en el cielo si se alteran las rúbricas, olvidando que el *Tenorio* comienza a no tener gracia si las rúbricas permanecen.

Ya no vamos al teatro a escuchar los ripios gigantescos, sino a divertirnos con las sorpresas escenográficas. Dalí, en el teatro María Guerrero, llevó la palma de la audacia; en el teatro Español hemos visto un *Tenorio* ligeramente clásico, pero suntuoso, con trajes que le prestó el emperador Carlos V.

Luego, en la Prensa, se disputó sobre esto y aquello, y hasta hubo protestas, que acabaron en comilona de todos los contendientes, Dalí incluído. El agua no llega al río.

Se han otorgado los Premios Nóbel de Literatura 1949 y 1950 al escritor norteamericano William Faulkner y al inglés Bertrand Russell, respectivamente. Pese al duelo nacional por la muerte del rey Gustavo V, la Academia sueca cumplió rigurosamente con su tradición anual. Faulkner tiene cincuenta y tres años, y su popularidad como novelista es enorme; Russell tiene setenta y ocho, y más que literato popular, es un filósofo y matemático de muy alta consideración.

Gabriel Marcel, el dramaturgo y crítico francés, se paseó por la Gran Vía luciendo un mechón de cabello que le asomaba por debajo del sombrero, como a Antonio el bailarín cuando sale a escena. El detalle del cabello predispone en contra, y su voz monótona, aburridísima, acaba de estropearlo. En los ciclos culturales que organiza el remozado Ateneo matritense, intelectual y ochocentista, Marcel habló de los problemas filosóficos contemporáneos con cierta superficialidad, como quien trata los temas graves en un salón donde abundan las damas. Pero si es cierto que carece de profundidad, Dios no le ha dado la gracia suficiente para restablecer el equilibrio. No hay opción. El que bucee en las aguas profundas, que asista a los cursos de Xavier Zubiri sobre «El cuerpo y el alma», y escuchará mejor música. La música de Zubiri es difícil, y sus cursos no se ven favorecidos, como los de Ortega, por los sombreros femeninos más lindos de Madrid; yo me atrevo a lamentarlo, pero comprendo. y hasta disculpo, la ausencia de nuestras elegantes. Porque ni Zubiri acostumbra a dirigirles finezas, ni el contenido de las conferencias, apretado si los hay, permite distracciones o miradas de través a la dama vecina. La moda es escuchar y tomar notas. moda que en nada favorece a las mujeres.

En la ONU se vuelve a tratar de España. Como cada vez el peligro ruso es mayor y más grave, es más fácil que se rectifiquen errores. Se prepara trabajo para las carrozas que llevarán al Palacio Real de Madrid a los embajadores que presenten sus credenciales a Francisco Franco, el vencedor.

En el Museo de Arte Moderno expone Prieto, el manchego. Me gustan, de las obras expuestas, un paisaje inglés y algunos patios de La Mancha. Abunda la pintura deleznable, y, en proporción intolerable, la pintura repulsiva. Parece ser que Prieto ha tenido grandes éxitos en Inglaterra. pero no sé que los ingleses hayan sido nunca grandes catadores de pintura.

Y aquello de Corea comenzado con los primeros días estivales, parece que va mal. El primer domingo de Adviento ha sido angustioso.

DICIEMBRE

¿En qué vamos a pensar, con esto de Corea? Mientras las cosas se enredan o se resuelven, Rosario y Antonio, bailarines, en un teatro de la Gran Vía. son

un gran espectáculo. No recuerdo nada semejante desde los tiempos de Antonia Mercé.

A lo largo del año se han celebrado los centenarios de grandes figuras hispanoamericanas: San Martín, Artigas, Francisco de Miranda, Dionisio de Herrera... Nos sumamos los españoles —la cátedra «Ramiro de Maeztu» organizó un ciclo de conferencias conmemorativas— al entusiasmo de argentinos, de uruguayos, de venezolanos, de los centroamericanos. ¡Buena ocasión para los hurgadores de existencias pretéritas! Cada uno de ellos ofrece su biografía, intacta, a los intérpretes y buceadores de intimidades. Personalmente, prefiero que de los grandes hombres se preocupen los poetas en monopolio exclusivo. Generalmente, llegan a las mismas conclusiones que los historiadores, pero anticipadamente y sin documentación. Por otra parte, los historiadores, si no son también poetas, suelen andarse por las ramas.

Dámaso Alonso ha publicado, complicadas hasta el infinito, sus conferencias sobre Poesía española. Si la guerra me deja, o, mejor, la paz, hablaré del libro extensamente. Por cierto que Dámaso Alonso y Emilio García Gómez han recogido en Francia abundantes laureles escolares. Los eruditos europeos se están armando un buen lío con eso de las «jarchas», que, al parecer, echa por tierra todas las teorías referentes a los orígenes de la lírica europea. Y como esto nos convierte, de pronto, en padres de la más grande escuela de poesía que recuerdan los siglos, conviene celebrarlo. Por las «jarchas», por la paz, por la inteligencia, por el espíritu, levanto mi copa de fin de año: una copa en cuyo fondo hay una sola gota, la que el médico me deja beber en las grandes ocasiones.

Yo hubiera preferido aquello de Ben Jonhson:

O deja un beso en el fondo de la copa
y no beberé más vino.

Gonzalo Torrente Ballester.
Castellana. 38.
MADRID.